Schriften,
herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Joseph Bechor Schor

ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts

von

Rabbiner Dr. N. Porges.

Leipzig
Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.
1908.

Schriften,
herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Joseph Bechor Schor

ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts

von

Rabbiner Dr. N. Porges

Kant und das Judentum

von

Dr. Julius Guttmann

Zwei Vorträge
gehalten in der Generalversammlung der Gesellschaft
am 23. Dezember 1907 zu Berlin.

Leipzig
Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.
1908.

Schriften,
herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Rabbiner Dr. N. Porges:

Joseph Bechor Schor

ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts

Dr. Julius Guttmann:

Kant und das Judentum

Zwei Vorträge
gehalten in der Generalversammlung der Gesellschaft am 23. Dezember 1907 zu Berlin

Leipzig
Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.
1908.

Schriften,
herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Joseph Bechor Schor

ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts

von

Rabbiner Dr. N. Porges.

Leipzig
Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.
1908.

Die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ überlässt den Herren Verfassern die Verantwortung für die in deren Werken vorgetragenen wissenschaftlichen Meinungen.

Vorwort.

Ein Vortrag, den ich am 23. Dezember 1907 in der General-Versammlung der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ in Berlin gehalten habe, gelangt hier in erweiterter Gestalt zur Veröffentlichung. Den Charakter eines für Hörer und zwar für die Mitglieder der Gesellschaft bestimmten Vortrages völlig zu verwischen, hätte wesentliche Änderungen erfordert, die ich vermeiden wollte.

Ich habe mich in dem gelehrten Beiwerk, in den beigebrachten Belegen und den an das Ende verwiesenen Bemerkungen auf das Notwendigste beschränkt.

Wo der Kürze wegen eine auch ohne Belege verständliche Behauptung ausnahmsweise völlig unbelegt geblieben ist, bitte ich den Leser überzeugt zu sein, dass es sich entweder um bereits sicher Festgestelltes oder um leicht Nachzuprüfendes handelt.

Leipzig, den 30. März 1908.

Dr. N. Porges.

Unter den mittelalterlichen Bibelerklärern nordfranzösischer Schule ist nur einer, Raschi, von Anfang an ununterbrochen voll gewürdigt und viel studiert worden. Alle anderen Exegeten nordfranzösischer Herkunft hat ein unverdientes Missgeschick getroffen. Ihre Schriften wurden nur vorübergehend und nicht genügend geschätzt, immer weniger gelesen und fielen seit dem XV. Jahrhundert samt und sonders der Vergessenheit anheim. Sie waren Jahrhunderte hindurch wie verschollen. Im Jahre 1705 wurde mit der Veröffentlichung des nur in einer einzigen Handschrift geretteten Pentateuch-Kommentars des R. Samuel b. Meïr (Raschbam), eines Enkels Raschis, der Bann gebrochen. Aber dieser schöne Anfang blieb länger als ein Jahrhundert ohne Fortsetzung. Erst auf Betreiben des grossen Pfadfinders und Wegweisers der jüdischen Wissenschaft Zunz, der das Gebiet der jüdisch-mittelalterlichen Literatur Frankreichs und Deutschlands als erster genau umschrieben und beschrieben hat, entschloss man sich zu weiteren Veröffentlichungen, an denen wiederum allen voran Abraham Geiger das Hauptverdienst hat. Anfangs beschränkte man sich auf ausgewählte Proben, Bruchstücke aus den Schriften der nordfranzösischen Exegeten, dann folgte die Herausgabe von Kommentaren zu einzelnen biblischen Büchern, darunter auch ein Teil des nur in einer Münchener Handschrift vorhandenen Pentateuch-Kommentars des R. Joseph Bechor Schor aus dem XII. Jahrhundert, im Jahre 1856, leider mit nur geringer Sorgfalt, herausgegeben.[1]

Dieser Bibelerklärer ist auch nach der Veröffentlichung von etwas mehr als der Hälfte dessen, was wir von ihm besitzen, immer noch wenig gekannt. Seitdem Geiger in einer hebräischen und deutschen Schrift פרשנדתא (Parschandatha) im Jahre 1855 ihn mit wenigen scharfen Strichen kurz und treffend charakterisiert hat, sind nur noch zwei sorgfältig gearbeitete

Dissertationen über Joseph Bechor Schor erschienen. Die eine vom Jahre 1890 behandelt sein Leben, seine Schriften, seine literarischen Beziehungen und exegetischen Leistungen und teilt neue Proben aus seinem Kommentar zum V. B. Mos. mit.[2]) Die andere Arbeit vom Jahre 1899 bietet nur den Text des Kommentars zu den fünfzehn ersten Kapiteln des IV. B. Mos. nebst Anmerkungen des Herausgebers.[3]) Ich habe mir die doppelte Aufgabe gestellt, erstens die Eigenart dieses wenig gekannten und nicht genug gewürdigten Exegeten von neuem gebührend zu beleuchten und zweitens im Interesse der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ aktuelle Nutzanwendung anzuknüpfen.

I.

Joseph Bechor Schor war ein Schüler des jüngsten Enkels Raschis, des gefeierten Tosaphisten R. Jakob b. Meïr (Rabbenu Tam) aus Rameru (gestorben 1171) und wie dieser ein angesehener Lehrer und Erklärer des Talmud Seine Kommentare zu einzelnen Traktaten des Talmud sind verloren gegangen. Der Name Bechor Schor, wörtlich übersetzt „erstgeborener Ochs“, ist als biblische Reminiszenz aus dem Segen Mosis an Joseph (V. Mos. 33, 17) entnommen und, so wenig auch unser heutiger Geschmack daran Gefallen finden mag, unstreitig als schmückender Beiname anzusehen. Man fing schon im XII. Jahrhundert damit an, hebräische Eigennamen durch biblische Anspielungen zu bereichern oder zu umschreiben. So wurde z. B. R. Jakob b. Meïr auf Grund der Bibelstelle ויעקב איש תם (I. Mos. 25, 27) Rabbenu Tam genannt, eine Generation später erhielt der Tosaphist Jehuda b. Isaak aus Paris den Beinamen Sir Leon, hebr. אריה, weil Jehuda im Segen Jakobs (I. Mos. 49, 8) einem Löwen verglichen wird. Darum gehört auch יהודה ליב Jehuda Löb im Deutschen zusammen. Benjamin, in Jakobs Segen (das. Vers 27) mit einem Wolf verglichen, hiess schon im Mittelalter בנימין זאב oder Binjamin Wolf. Naftali (das. Vers 21) אילה genannt,

was mit Hindin oder Hirschkuh übersetzt wird, hiess נפתלי צבי oder Naftali Hirsch. Isaschar, der im Segen Jakobs (das. Vers 14) als חמור גרם „knochiger Esel“ bezeichnet wird, hätte demgemäss das Epitheton חמור „Esel“ erhalten sollen und sicher auch erhalten, wenn nicht sowohl die morgenländische als auch die abendländische Kultur diesen Beinamen, der im alten Israel durchaus nichts Ehrenrühriges an sich hatte, zu einer nicht gerade schmeichelhaften Bezeichnung, die wir schon im babylonischen Talmud[4]) als solche finden, herabgedrückt hätte. Und so zog יששכר (Isaschar) es vor, sich statt mit חמור oder Esel mit דב oder Bär zu verbinden. Da unser Exeget Joseph sich selbst im Kommentar zu V. B. Mos. 10, 10 mit dem Beinamen Bechor Schor schreibt, scheint diese Hinzufügung nur den Zweck gehabt zu haben, ihn von anderen des Namens Joseph zu unterscheiden. Denn wäre ihm dieser Beiname von seinen Zeitgenossen oder Schülern als besondere Auszeichnung verliehen worden, hätte er schwerlich sich selbst damit genannt, ebensowenig wie z. B. R. Jakob b. Meïr sich selbst jemals Tam genannt oder geschrieben hat. Joseph Bechor Schor wird mit diesem Zunamen in zahlreichen Anführungen von Zeitgenossen und Späteren bis ins XV. Jahrhundert hinein zitiert.

Sein Geburts- und Todesjahr kennen wir nicht, auch nicht seinen Geburtsort. Ob er, wie einige meinen, mit dem Tosaphisten R. Joseph aus Orléans identisch ist, darf stark bezweifelt werden.[5]) Sein Vater hat wahrscheinlich Salomo geheissen.[6])

Als seinen Gewährsmann in der Schriftauslegung nennt er mehrere Male einen R. Obadia b. Samuel ha-Sefaradi (den Spanier). Die Erklärungen aber, die er von ihm anführt, verraten durchaus nicht den Geist der damaligen spanischen Exegese. Obadia wird also ein Spanier von Geburt gewesen sein, der dem Geiste nach durchaus der nordfranzösischen Schule angehört hat. Als seinen Zeitgenossen nennt Bechor Schor auch einmal anscheinend den unter der Abbreviatur ראב״ן bekannten R. Eliezer (b. Nathan) aus Mainz, aus dessen Munde er angeblich eine Erklärung zu III. B. Mos. 22, 25 (zum Worte מָשְׁחָתָם) anführt. Allein es unterliegt für mich keinem

Zweifel, dass hier der Name 'ה"ר אליעזר מגנצא' bei Bechor Schor aus 'ר' אליעזר מבלגנצי' verschrieben und der zeitgenössische Exeget nordfranzösischer Schule Eliezer aus Beaugency gemeint ist, in dessen gedrucktem Kommentar zu Jesaia 52, 15 (zum Worte יַזֶּה)[7]) sich genau dieselbe Erklärung findet, die Bechor Schor von R. Elieser gehört hat.

B. Sch. hat wahrscheinlich zu den meisten Büchern der heiligen Schrift Erklärungen verfasst. Vollständig erhalten ist nur der Pentateuch-Kommentar. Bruchstücke besitzen wir aus seinem Psalmen-Kommentar.[8]) Er schrieb seinen Pentateuch-Kommentar nach 1161, denn er beruft sich darin einmal auf das von ihm eingesehene hebräische Wörterbuch des Salomo Parchon, das grösstenteils ein hebräischer Auszug aus dem arabisch geschriebenen Wurzelwörterbuch Ibn Ḡanâḥs, des bedeutendsten jüdischen Grammatikers spanischer Schule, im Jahre 1161 in Salerno verfasst worden ist. Aber die Niederschrift des Pentateuch-Kommentars ist um mindestens zwei Jahrzehnde später anzusetzen. Denn in den Schlussreimen, die der Verfasser nach dem Vorgange seines Lehrers Rabbenu Tam, der, wenn auch ohne dichterisches Talent, doch mit Vorliebe Reime schmiedete, am Ende jedes Wochenabschnittes hinzugefügt hat, lesen wir heftige Ausbrüche des Jammers und der Entrüstung über erlittene Verfolgungen und gehäufte Drangsale, was auf die Zeit nach der ersten Judenaustreibung aus dem Königreich Francien durch Philipp August, also nach 1180 schliessen lässt.

Welches waren die Hilfsmittel, deren B. Sch. sich bei der Abfassung seiner Kommentare bediente? Grammatische Werke und Wörterbücher am wenigsten. Das Wörterbuch von Parchon hat er wohl nur ausnahmsweise eingesehen und nicht eigentlich benutzt.[9]) Grammatik ist, wie aus zahlreichen Stellen seines Kommentars hervorgeht, seine schwache Seite. Doch besass er tüchtige praktische Sprachkenntnis, grosse Belesenheit auf dem weiten Gebiete des jüdischen Schrifttums, in Bibel und Talmud, Targum und Midrasch, ausserordentliche Geschicklichkeit und Feinfühligkeit im Auffinden passender Belegstellen und Analogien. Die exegetischen Leistungen seiner nordfranzösischen Vorgänger und Zeitgenossen

hat er gekannt, studiert und auch benutzt. Aber es ist aus mehreren Gründen sehr fraglich, ob ihm bei der Abfassung seines Kommentars zum Pentateuch die Arbeiten anderer zur Einsicht vorgelegen haben. Er kannte sie genau, hatte sie aber wohl nicht zur Hand, vielleicht darum nicht, weil Bücher damals unverhältnismässig teuer waren.

B. Sch. liebt es nicht, frühere Erklärungen einfach zu wiederholen. Er ist überhaupt der von herkömmlichen Ansichten unabhängigste aller nordfranzösischen Exegeten. Selbst Raschis Erklärungen werden von ihm sehr oft gar nicht berücksichtigt oder mit wenigen ablehnenden Worten bei Seite geschoben. B. Sch. scheut sich nicht, eine verfehlte Erklärung des damals schon berühmten Raschbam — allerdings ohne Nennung des Urhebers — einfach als בדאית „haltlose Erdichtung" zu bezeichnen, was wir ihm aber schon darum nicht verübeln können, weil auch Raschbam in seinem Pentateuch-Kommentar keinen Anstand nimmt, einzelne Erklärungen seines eigenen Grossvaters Raschi — natürlich ebenfalls ohne Namensnennung — scharf und schroff abzuweisen. Man sieht, wie das jurare in verba magistri damals bei aller Verehrung für einen berühmten Lehrer doch nicht so weit ging, um auf strenge sachliche Kritik selbst der Meinung des gefeierten Lehrers gegenüber völlig zu verzichten. Und zu Bechor Schors Lobe sei's erwähnt, dass auch das bescheidene Eingeständnis etwas nicht zu wissen oder nicht zu verstehen, das manch einem so schwer von der Feder fliesst, bei ihm einige Male sich findet.

Gleich seinen Vorgängern huldigt auch er in seiner Schrifterklärung dem bereits im Talmud, wenigstens theoretisch, aufgestellten Grundsatze, dass die Berechtigung des einfachen Schriftsinnes unabweisbar feststeht.[10]) Mit diesem Grundsatze befand und wusste er sich in entschiedenem Gegensatze zu der zeitgenössischen christlichen Bibelauslegung, deren allegorisierende Richtung er kannte und eine Verkehrung des einfachen Wortsinnes nannte.[11]) Auch die lateinische Bibelübersetzung des Hieronymus, die sog. Vulgata hat er gekannt und eine Stelle daraus als verfehlt bezeichnet.[12])

Mit seinem Streben nach natürlicher sinngemässer Auslegung steht im Einklange sein Verhalten zu den freierfundenen Deutungen des agadischen Midrasch. Wo die natürliche Auslegung mit der agadischen unvereinbar ist, übergeht er die letztere entweder mit Stillschweigen oder stellt sich ausdrücklich auf die Seite der ersteren. Gern aber verwendet er den agadischen Midrasch als Stütze des Peschat, der sinngemässen Erklärung.

Ungleich mehr Berücksichtigung finden bei ihm die halachischen, religionsgesetzlichen Deutungen und Ableitungen, die der Talmud an das Schriftwort knüpft. Man vergesse nicht, dass B. Sch. sowohl Exeget als auch Talmudist ersten Ranges gewesen ist. Die Halacha, wo sie logisch aus dem Texte sich ergibt oder sinngemäss daraus sich ableiten lässt, wird von B. Sch. gern hervorgehoben, und er ist mit Eifer bemüht, die im Talmud normierte religiöse Praxis aus dem einfachen Sinne des Bibelwortes heraus zu begründen. Wo die Halacha aber mit dem schlichten Wortsinn nicht übereinstimmt, wird dieser als massgebend für die Bibelauslegung hingestellt. Auf vernunftgemässe Erfassung und Erklärung der Religionsvorschriften legt er grosses Gewicht. כל גמרא בלא סברא אינו כלום „alles Lernen ohne Verständnis gilt nichts“, so schreibt B. Sch. (zu I. B. Mos. 40, 12).

Auch aus praktischen Erwägungen räumte er der Halacha mehr Platz in seinem Kommentar ein als der Agada, denn er schrieb zu vorwiegend praktischen Zwecken, er wollte mit seinem Kommentar Lehrenden und Lernenden ein brauchbares Hilfsmittel für zeitgemässen Bibelunterricht bieten. Darum unterlässt er es nicht, an geeigneten Stellen auf Zeitbegebenheiten und Zeitanschauungen zur Beleuchtung des Bibelwortes hinzuweisen, Gegenstände, Ereignisse, Sitten seiner Umgebung zum besseren Verständnis der Schrift heranzuziehen oder umgekehrt Modernes durch Biblisches zu illustrieren. Zu I. B. Mos. 27, 40 z. B., wo Isaak zu Esau spricht: ואת אחיך תעבד והיה כי תריד ופרקת עלו מעל צוארך „Und deinem Bruder sollst du dienen, und es wird geschehen, wenn du dich bedrückt fühlen wirst, dann wirst du sein Joch abschütteln von deinem Halse“, bemerkt B. Sch.: Die Vasallen pflegen auch heute noch, wenn

ihr Lehnsherr sie zu sehr bedrückt, die Vasallenschaft zu kündigen.

Ist schon aus derartigen Bemerkungen zu ersehen, dass B. Sch.s Exegese zeitgemäss sein wollte, so folgt dieses noch deutlicher daraus, dass er auch die Zurückweisung von gehässigen Angriffen gegen die jüdische Religion, die Abwehr christologischer Schriftdeutungen, die Widerlegung judenfeindlicher Einwendungen und Ausstellungen, die von Christen erhoben wurden, in seinem Kommentar sich zur Aufgabe gemacht hat.

Im XI., XII. und XIII. Jahrhundert scheinen in Nordfrankreich Religionsgespräche zwischen Christen und Juden, Rabbinen und Geistlichen sehr häufig stattgefunden zu haben. Gewiss waren die Juden von Anfang an die Herausgeforderten, die Christen die Angreifer. Denn die Kirche hielt die Existenz des Judentums für Torheit oder Trotz und hoffte durch Religionsdisputationen die Juden zu belehren und zu bekehren, mindestens aber zu ärgern oder in Verlegenheit zu setzen. Anfänglich beschränkten sich die angegriffenen Juden auf Verteidigung, später jedoch wurden sie kühner, ergriffen die Offensive und gingen zur Polemik gegen das Christentum über, erwiderten Spott mit Spott und Angriff mit Gegenangriff. Dass die bibelfesten Juden, mit Witz und Schlagfertigkeit gerüstet, in talmudischer Dialektik geschult, den des Hebräischen kaum kundigen Geistlichen gegenüber leichtes Spiel hatten, ist natürlich, und wir begreifen, dass wiederholt christlicherseits nicht nur den Laien, sondern auch den Geistlichen verboten wurde, mit Juden zu disputieren.[13]) Dennoch mussten die Juden auf ihrer Hut sein und ihre Verteidigungswaffen immer scharf zu erhalten suchen. Befanden sich doch unter ihren bekehrungssüchtigen Gegnern nicht allein unwissende Kleriker, sondern auch ehemalige Juden, bibelkundige Apostaten, die mit besonderem Eifer auf Religionsgespräche mit Juden sich verlegten. Bald versuchten sie zu beweisen, dass die Person des Stifters der christlichen Kirche, sein Tun und Leiden in der Schrift bereits vorher verkündet, die Lehren und Symbole des christlichen Glaubens im sogenannten Alten Testament bereits angedeutet oder vorgezeichnet wären. Bald

machten sie das jüdische Zeremonialgesetz oder die Handlungsweise biblischer Personen zum Gegenstande spöttischer Bemerkungen und suchten durch heikle Fragen die Juden zu verwirren oder gar zu einer unüberlegten Antwort zu verleiten. Im Hinblicke darauf sind die nordfranzösischen Bibelerklärer seit Raschi bemüht, ihre Leser in den Stand zu setzen, den Christen erforderlichenfalls die schlagende Antwort zu erteilen. Manches treffende Wort לתשובת המינים „zur Widerlegung der Judentumsfeinde“ fand als praktischer Wink Aufnahme in die damaligen Bibel-Kommentare. Beispiele hierfür finden sich schon bei Raschi. Aber in den landläufigen Ausgaben hat die christliche Zensur seit der Mitte des XVI. Jahrhundert die Worte לתשובת המינים grundsätzlich gestrichen und auch sonst die Spuren jüdischer Apologetik möglichst verwischt. Nur in den alten Raschi-Handschriften, die entweder von der Zensur zufällig verschont geblieben sind oder unter der stark verblassten Tinte des Zensors die ursprüngliche Schrift wieder deutlich lesbar hervortreten lassen, und natürlich auch in Berliners kritischer Raschi-Ausgabe,[14]) die leider nur den Pentateuch umfasst, finden sich diese Worte.

Wir wissen, dass B. Sch. in Religionsgesprächen mit Christen durch Schlagfertigkeit und Gewandtheit sich hervorgetan hat. Ihm soll es gelungen sein, einen abgefallenen Juden, der ihm aus Jesaia Kap. 53, bekanntlich der ergiebigsten Fundgrube christologischer Bibelauslegung, die Messianität des Stifters der christlichen Kirche beweisen wollte, durch sinn- und sachgemässe Erklärung dieses Kapitel in seinem angenommenen Glauben dermassen zu erschüttern, dass er zum Zeichen reumütiger Umkehr auf der Stelle sein Gewand zerriss und zur väterlichen Religion zurückkehrte.[15])

Der Pentateuch-Kommentar B. Sch.s enthält viele Proben seiner scharfsinnigen Apologetik, die zuweilen zur Polemik sich versteigt. Die Schriftstelle I. B. Mos. 1, 26 ויאמר אלהים נעשה אדם „Und Gott sprach: wir wollen einen Menschen schaffen“ wurde mindestens schon im III. Jahrhundert von christlichen Erklärern als Beweis für die Dreieinigkeit angeführt.[16]) B. Sch. gibt zu dieser Stelle nicht etwa nur einen kurzen Hinweis sondern eine ausführliche Anleitung zur Abwehr christlicher

Polemik. Zu I. B. Mos. 18, 2 „Und Abraham erhob seine Augen und sah drei Männer standen vor ihm“ bemerkt B. Sch.: Nicht „drei Engel“ heisst es hier, sondern „drei Männer“, also sind wohl gottgesandte Menschen gemeint. Denn wir finden anderswo in der Schrift (Ri. 13, 16) ausdrücklich bemerkt, dass Engel nicht essen und trinken, noch auch in einem Hause übernachten. Zwar sagen unsere alten Weisen, es seien Engel gewesen und wir wollen dagegen nichts einwenden. Aber es ist verboten, in diesem Sinne zu unterrichten, denn daraus wollen die Christen einen Beweis erbringen, dass ihr Gott in Menschengestalt gegessen habe. Allein, so fährt B. Sch. fort, selbst wenn es drei Engel gewesen sind, ist der Beweis, den sie von hier für die Dreieinigkeit entnehmen möchten, durch das folgende leicht zu widerlegen. Denn weiter lesen wir: „Und die zwei Engel kamen nach Sodom“ (I. B. Mos. 19, 1). Wo blieb denn die angeblich dritte Person der Gottheit? Die zwei Engel sagen sodann zu Lot: „Und Gott hat uns geschickt, sie (die Stadt Sodom) zu zerstören“. Wer war hier der Auftraggeber und wer die Beauftragten, da doch die vorausgesetzten drei Personen der einen Gottheit stets nur eines Sinnes und eines Willens sein könnten?

Ein weiteres Beispiel von B. Sch.s Apologetik. Wollten die Christen den Juden durch den bissigen Vorwurf ärgern, die Söhne Jakobs hätten auf Judas Rat ihren Bruder Joseph um zwanzig Silberlinge verkauft und damit als Vorgänger des Judas Ischariot sich gezeigt, der seinen Herrn um Geld verraten habe, so weiss B. Sch. diesen Vorwurf einfach wegzuerklären, indem er interpretiert: „Und sie verkauften den Joseph an die Ismaëliten für 20 Silberstücke“ (I. Mos. 37, 28), das bedeutet nicht etwa, dass sie für Joseph von den Ismaëliten Geld erhalten, sondern zwanzig Silberstücke daraufgezahlt haben, um den lästigen Bruder für immer los zu werden. Schliesslich nur noch ein kleines Beispiel, wie B. Sch. Spott mit Spott erwidern lehrt. Zu dem Bericht der Schrift (II. B. Mos. 32, 20), dass Moses den Staub des goldenen Kalbes ins Wasser streute und die Israeliten davon trinken liess, bemerkt B. Sch.: Den Christen, die wegen dieses Trinkens uns verspotten, erwidere einfach: „Wir Juden ziehen eben daraus die Lehre,

dass ein Gott, den man essen oder trinken kann, ein Unding ist, sie aber essen alljährlich das Fleisch und Blut der Gottheit, an die sie glauben.“

Fest steht, dass der Einfluss, den die notgedrungene Abwehr christlicher Auslegungskunst auf die jüdische Exegese üben musste, kein günstiger war, da man sich genötigt sah vorsichtshalber, um den gegnerischen Einwänden und Ausfällen vorzubeugen, dem Bibelworte manchmal einen künstlich präparierten Sinn statt des schlichten und richtigen unterzulegen. Doch geht bei B. Sch. diese gezwungene Schutz- und Trutz-Exegese nur so nebenher und die künstliche Umdeutung zu apologetischen Zwecken לתשובת המינין hat den Charakter seines Kommentars nicht wesentlich mitbestimmt, sondern nur an einigen Stellen tendenziös beeinflusst.

Im allgemeinen ist B. Sch. kein Freund naheliegender einfacher Erklärungen. Der Reiz geistreicher Eigenheit hat es ihm angetan. Er liebt und sucht das Neue, und im Haschen nach Neuem eilt er an der richtigen Erklärung vorüber und schiesst oft über das Ziel hinaus. Nicht selten begeht er den Anachronismus, Anschauungen aus dem Midrasch und Lehrmeinungen aus dem Talmud, überhaupt die Ansichten einer viel späteren Zeit biblischen Personen unterzuschieben und die Zustände seiner Gegenwart auf biblische Begebenheiten zu übertragen.

Weil B. Sch. der Verlockung eine völlig neue Auffassung zu bieten nicht widerstehen kann, sind seine Erklärungen oft zwar überraschend, aber unnatürlich und darum unhaltbar. Doch finden wir bei ihm nicht nur viele neue sondern darunter auch zahlreiche treffliche Erläuterungen und Bemerkungen, ja zuweilen war es ihm vorbehalten, seine Originalität gerade durch Ermittelung des einfachen und einzig richtigen Schriftsinnes zu bekunden, den seine Vorgänger nicht hatten auffinden können.

B. Sch. legt in seiner Bibelerklärung grosses Gewicht auf die Darlegung des inneren Zusammenhanges, den er entweder objektiv in der Sache oder subjektiv im Geiste der Schrift[17]) zu ergründen und zu begründen sich bemüht. Auch hierin bietet sein Kommentar viel Neues, manches Treffende

und Feine. Auch hier aber geht er oft zu weit, indem er nebeneinander stehende Schriftverse mit Hilfe fernliegender Ideenassoziationen gewaltsam zusammenschraubt. So soll z. B. die Bemerkung der Schrift „Und Sarai war unfruchtbar, sie hatte kein Kind“ (I. B. Mos. 11, 30) zur Kennzeichnung von Abrahams Gehorsam gegen Gott dienen und der Zusammenhang mit dem Folgenden (das. 12, 1) der sein: Auf Gottes Geheiss sollte Abraham aus seiner Heimat auswandern, und obwohl er kein Kind hatte, dem er beim Fortziehen seine unbeweglichen Güter hätte übergeben und überlassen können, zögerte er dennoch nicht, dem Befehle Gottes zu gehorchen. Ansprechend hingegen ist folgende Bemerkung zu I. B. Mos. 38, 5 „Und sie gebar ferner einen Sohn und nannte seinen Namen Schela; er aber war in Kesib, als sie ihn gebar.“ Wozu dieser Nachsatz? B. Sch. antwortet: Im Vordersatze steht, dass sie den Namen des Neugeborenen bestimmte. Eigentlich aber hätte der Vater es tun sollen. Denn bei ihrem ersten Kinde hat der Vater den Namen gegeben (ויקרא das. Vers 3), beim zweiten die Mutter (ותקרא das. Vers 4), beim dritten wäre also die Reihe der Namengebung wieder an ihm gewesen und dennoch nannte sie (ותקרא das. Vers 5) den Namen des Kindes Schela. Wie kam das? „Er aber war in Kesib, als sie ihn gebar.“

Eine charakteristische Eigentümlichkeit der Exegese B. Sch.s ist das Bestreben, die Erzählungen der Schrift psychologisch zu erklären, für alle Handlungen die Beweggründe und Absichten aufzusuchen, die verborgenen Quellen im Innern zu entdecken, aus denen das Wort des Redenden, die Tat des Handelnden geflossen sein mochte. Hier entfaltet sich der Scharfsinn des Erklärers in reicher Fülle, seine psychologischen Erläuterungen sind oft fein und neu, aber nicht selten auch willkürlich und gesucht. Er verkennt völlig die naive Denkweise der handelnden Personen in der Bibel, indem er ihnen Gedanken und Anschauungen, Empfindungen und Berechnungen seiner Zeit oder gar seiner Person zuschreibt.

Im Unterschiede von Raschi, der in seinem Kommentar am liebsten die Alten für sich sprechen lässt, im Unterschiede von Raschbam, der möglichst sachlich erklärt und streng bei

der Sache bleibt, gibt B. Sch. mit Vorliebe seine subjektive Auffassung und findet seine Freude daran, möglichst viel Neues in das Schriftwort hineinzudeuten. Der Tosaphist verleugnet sich auch in seiner Exegese nicht. Wie die Tosaphisten in ihrer Talmuderläuterung eine bewundernswerte Virtuosität darin zeigen, Fragen aufzuwerfen und zu beantworten, wirkliche und vermeintliche Widersprüche und Schwierigkeiten zu entdecken und zu beseitigen, wie die Tosaphisten bemüht waren, ihre Erklärung mit dem grössten Aufwand von Scharfsinn gegen jeden möglichen Einwand sicherzustellen, so finden wir auch B. Sch. in seiner Schrifterklärung mit der Beseitigung geflissentlich aufgeworfener Fragen eifrig beschäftigt. Die unbefangene, ungekünstelte Schreibart der Bibel oft völlig verkennend, stösst er auf Schwierigkeiten, die eigentlich keine sind, deren Lösung aber ihn zu allerhand gezwungenen Erklärungen führt. Nicht selten wird die natürliche Auffassung um einer wenig bedeutenden Frage willen verworfen und eine gekünstelte Auslegung bevorzugt, gegen die sich freilich nicht mehr dasselbe, aber was B. Sch. übersieht, vom grammatischen, sprachlichen, historischen Standpunkte weit Gewichtigeres einwenden lässt. Und da er als Tosaphist alle seine Erklärungen miteinander bis ins kleinste in vollen Einklang zu bringen nicht unterlassen kann, wird er durch konsequentes Festhalten an einer verfehlten Auffassung zu weiteren, wenn auch folgerichtigen Irrtümern verleitet. So finden wir in B. Sch. bereits die Ansätze des späteren pentateuchischen Tosaphismus, der etwa seit der Mitte des XIII. Jahrhunderts üppig in die Halme schiessend in Verbindung mit Buchstabenspielerei und Zahlenmystik[18]) die gesunde Exegese in Frankreich und Deutschland allmälig überwuchert und schliesslich erstickt hat.

Wir haben allen Grund, B. Sch. einen überaus interessanten Bibelerklärer zu nennen. Wer an überraschendem, scharfsinnigen und durchaus originellen Erklärungen Gefallen findet, wird B. Sch.s Kommentar gewiss ausserordentlich anziehend finden. Aber auch wer für den Reiz der Originalität weniger empfänglich ist, wird den Erklärungen B. Sch.s ein besonderes Interesse darum nicht versagen können, weil dieser Exeget, was noch hervorgehoben werden muss, unbeschadet seiner

strengsten Gläubigkeit in hohem Grade freisinnig ist und, obwohl völlig unberührt vom Studium der Philosophie, alle seine Vorgänger in Frankreich an Rationalismus weitaus überragt.

B. Sch. ist bestrebt, Glauben und Denken mit einander zu vereinigen, das Schriftwort vernünftig zu erklären, nicht allein durch richtige Auffassung der biblischen Ausdrucksweise über Gott und entschiedene Verwahrung gegen körperliche, sinnliche Vorstellungen von Gott, sondern auch durch häufige Anwendung des Grundsatzes, dass man biblische Ausdrücke und Redeweisen nicht urgieren, nicht buchstäblich genau nehmen dürfe, so namentlich Zahlen. Der hundertfache Ertrag z. B., den Isaak von seiner Aussaat geerntet hat (I. B. Mos. 26, 12), bedeutet nach B. Sch. nicht wörtlich das Hundertfache, sondern nur eine ungewöhnlich reiche Ernte. „Denn jetzt weiss ich, dass du gottesfürchtig bist“, diese Worte Gottes an Abraham (I. B. Mos. 22, 12), die anscheinend das Vorherwissen Gottes ausschliessen, erklärt B. Sch. einfach, dass es die Weise der Schrift ist, Gott so reden zu lassen, wie Menschen zu reden pflegen. Von Lea erzählt die Schrift (I. B. Mos. 29, 31): „Und Gott sah, dass Lea gehasst (שנואה) war.“ Nicht etwa wirklich gehasst, so fügt B. Sch. erläuternd hinzu, sondern nur minder beliebt, denn es heisst ja unmittelbar vorher (das. Vers 30): „Und er liebte auch Rahel, mehr noch als Lea.“ Bei der egyptischen Plage der Pest heisst es (II. B. Mos. 9, 6): וימת כל מקנה מצרים, das nach B. Sch. zu übersetzen ist: „Und es starb lauter egyptisches Vieh“, nicht aber „alles Vieh der Egypter“, weil bei der Erzählung von der späteren Plage des Hagelschlages das Vorhandensein von Viehstand in Egypten ausdrücklich erwähnt ist. Die Speisegesetze erklärt er (II. B. Mos. 15, 26) als Vorschriften, die aus sanitären Gründen geboten sind, das Verbot, das Zicklein in der Milch seiner Mutter zu kochen (II. B. Mos. 23, 19) als eine Vorschrift des Tierschutzes, weil es eine Art von Grausamkeit (דרך אכזריות) wäre, das Junge gerade in der Milch seines Muttertieres zu kochen.

B. Sch.s Rationalismus reicht aber noch viel weiter und zeigt sich namentlich in freier Auffassung und rationeller Deutung des Bibelwortes. Er ist wohl der erste, der die

Worte ונכרתה הנפש ההיא מעמיה (I. B. Mos. 17, 14 u. oft) nicht als eine Art Todesstrafe, sondern als Ausschliessung aus der religiösen Volksgemeinschaft deutete. Die beiden Bundestafeln, „mit Gottes Finger“ beschrieben (II. B. Mos. 31, 18), das bedeutet nach B. Sch. nur: mit unauslöschlicher Schrift geschrieben. וישק את בני ישראל (II. B. Mos. 32, 20) bedeutet nach B. Sch. nicht, dass Moses den Kindern Israel zu trinken gegeben hat, denn solche Arbeit sei ihm doch nicht zuzumuten, sondern Moses, der den Staub des goldenen Kalbes ins Wasser streute, bewirkte dadurch, dass die Israeliten das mit dem Staube des Götzenbildes vermischte Wasser trinken mussten.

Am weitesten geht B. Sch.s Rationalismus in der bewussten Wegdeutung oder Umdeutung von Wundern. Er schafft das „Kainszeichen“ ab, indem er die Worte וישם ה' לקין אות (I. B. Mos. 4, 15) ganz originell erklärt: Nicht Gott machte an Kain ein Zeichen, sondern Gott gab dem Kain ein Zeichen, dass niemand ihn töten werde, ähnlich wie Gott später dem Noach im Regenbogen ein Zeichen gegeben hat, dass keine Sintflut mehr über die Erde kommen werde. Die בני אלהים (I. B. Mos. 6, 3) sind nicht Gottessöhne, sondern Fürstensöhne. Lots Weib ward nach dem Bericht in I. B. Mos. 19, 26 ותהי נציב מלח nicht etwa wirklich in eine Salzsäule verwandelt, sondern sie schaute hinter sich und war mit einem Male verschwunden, und an der Stelle, wo man sie zuletzt gesehen hatte, war fortab eine Salzsäule. Dass diese Erklärung darum ungrammatisch ist, weil es im Texte ausdrücklich heisst ותהי „und sie war“, nicht aber ויהי „und es war“, sei nebenbei bemerkt. B. Sch. ist, wie wir sehen, kein Grammatiker. Josephs Traumdeutung wird zu I. B. Mos. 40, 12 ff. nicht als Wunder, sondern als eine mit vielem Scharfsinn glücklich von ihm gefundene Lösung eines Rätsels erklärt. ויבקש המיתו (II. B. Mos. 4, 24) ist nicht buchstäblich zu fassen „Gott suchte ihn (den Moses) zu töten“, sondern bedeutet nur, dass Moses todkrank wurde. Zu II. B. Mos. 9, 8 bemerkt B. Sch.: Gott ändert nicht unnötig die Naturgesetze und stösst sie auch nicht um, sondern lässt bei seinen Wundern nur eine ausserordentliche quantitative oder qualitative Verstärkung einer natürlichen Erscheinung oder Wirkung eintreten. Wer denkt dabei nicht an die ähnliche

Ansicht späterer Rationalisten über die biblischen Wunder? Und doch hat B. Sch. ohne alle philosophische Bildung seine rationelle Anschauung lediglich aus sich heraus geschöpft. Obwohl ein Zeitgenosse des grossen Maimonides, hat er diesen kaum dem Namen nach gekannt, geschweige denn dessen Schriften je vor Augen gehabt.

Der kurze Bericht in II. B. Mos. 16, 13 von den Wachteln in der Wüste und die ausführliche Erzählung im IV. B. Mos., Kap. 11, so meint B. Sch., beziehen sich beide auf ein und dasselbe einmal nur stattgefundene wunderbare Ereignis. Denn nach der gewöhnlichen Annahme, dass hier zwei verschiedene Wunder vorliegen, bliebe es unbegreiflich, dass Moses, als es dem Volke zum zweiten Mal an Fleisch mangelte, an Gottes Allmacht zweifelnd ausgerufen haben sollte: „Sollen Schafe und Rinder für sie geschlachtet werden, dass es reiche für sie? Oder sollen alle Fische des Meeres gesammelt werden für sie, dass es reiche für sie?“, da doch Moses bereits vom erstenmal hätte wissen müssen, dass Gott durch ein Wunder Fleisch schaffen kann.

B. Sch.s Freisinnigkeit hindert aber nicht, dass er in manchen abergläubischen Vorstellungen befangen ein Kind seiner Umgebung gewesen ist. So glaubt er z. B. an Hexen, die ein Weib in ein Tier verwandeln können.[19]) Das XIII. Jahrhundert war in Frankreich und Deutschland das goldene Zeitalter des Aber- und Zauberglaubens, der von Christen in Schwung gebracht, von Juden geteilt wurde.

So finden wir in B. Sch.s Exegese ein seltenes und seltsames Gemisch von durchdringendem Scharfsinn und kritikloser Naivetät, von gesundem Verständnis und bizarren Ansichten, von ungesucht natürlicher und geflissentlich gesuchter Originalität, von Strenggläubigkeit, Aberglauben und Rationalismus. Selbst in seinen Irrtümern und verfehlten Erklärungen ist er immer geistreich und interessant. Sein Kommentar ist namentlich auch ein wertvolles Zeugnis hierfür, dass in den finstern Jahrhunderten mittelalterlichen Druckes und im Lande der strengsten Gläubigkeit selbst einer der frömmsten Talmudlehrer das Recht der selbständigen Forschung und Meinung

unverkümmert sich gewahrt und dieses Recht auch auf dem heiligsten Gebiete, das man nur mit ehrfurchtvoller Scheu zu betreten wagte, auf dem der Schriftauslegung zur Geltung gebracht hat.

II.

Joseph Bechor Schor ist unstreitig einer der bedeutendsten Schrifterklärer nordfranzösischer Schule, last not least, in der Reihe der Anhänger und Vertreter einer sinngemässen Bibelauslegung, der sog. Paschtanim der letzte der Zeit nach, aber nicht dem Range nach. Der Halbvergessene verdient im Kreise der Freunde und Förderer jüdischer Wissenschaft in Erinnerung gebracht zu werden. Neben Raschi und Raschbam gebührt ihm ein Ehrenplatz unter den Exegeten des Mittelalters. Eine vollständige und sorgfältige Textesausgabe seines Pentateuch-Kommentars und sämtlicher in seinem Namen überlieferter biblischer Erklärungen wäre eine dankenswerte Arbeit, des Fleisses eines sachkundigen Gelehrten wert und der Unterstützung von seiten unserer Gesellschaft vollauf würdig.

Aber ich möchte um der jüdischen Wissenschaft willen nicht allein auf den einst so hochgeschätzten, jetzt so wenig gekannten Schrifterklärer von neuem hingewiesen haben, sondern auch anknüpfend an die geschilderte Eigenart unseres Bechor Schor einige Bemerkungen mir nicht versagen, die, wie ich meine, mit der Förderung der Wissenschaft des Judentums eng zusammenhängen.

Wir haben in B. Sch. einen ausserordentlich scharfsinnigen, von dem Streben nach Originalität übermässig stark beeinflussten Schrifterklärer kennen gelernt, wir haben ferner in ihm den geschulten und schlagfertigen, zielbewussten und zeitgemässen Apologeten des Judentums gefunden und drittens darauf hingewiesen, dass seine Schrifterklärung, durch das Streben nach Ermittelung des schlichten Wortsinnes sich auszeichnend, über die zeitgenössische christliche Exegese hoch sich hinaushebt, und dass er unbeschadet seiner bei einem hochangesehenen Rabbiner des XII. Jahrhunderts selbstver-

ständlichen allerstrengsten Frömmigkeit die gelegentliche Auseinandersetzung mit der christlichen Bibelauslegung nicht gescheut, sondern vielmehr für seine Pflicht gehalten hat.

Was wir daraus als Richtlinien zur Förderung der Wissenschaft des Judentums entnehmen können, ist ein Dreifaches. Erstens ein Hinweis auf den nur bedingten Wert einer noch so scharfsinnigen Originalität auf dem Gebiete wissenschaftlicher Forschung, zweitens ein Hinweis auf die Wichtigkeit, ja Unentbehrlichkeit einer wirksamen, zeitgemässen, wissenschaftlichen Apologetik des Judentums, drittens ein Hinweis auf die Notwendigkeit einer Stellungnahme der Wissenschaft des Judentums zur zeitgenössischen Bibelforschung.

Über den ersten Punkt kann ich mich kurz fassen. Der Reiz des Originellen hat viel Verlockendes. Originalität im Bunde mit Scharfsinn ist ein nicht zu unterschätzender Vorzug für den Forscher. Wo es gilt, Verworrenes zu entwirren, Dunkles aufzuhellen, Lücken nachzuweisen und auszufüllen, verborgene Zusammenhänge zu entdecken, wo wir in Ermangelung gesicherter Tatsachen und Ergebnisse auf Vermutungen angewiesen sind, da wird der Scharfsinn, der völlig Neues sucht und findet, überraschende Aufschlüsse bieten, divinatorisch sich erweisen im Vermuten und Erraten. Mit Recht hat jüdische Gelehrsamkeit von jeher an Originellem und Scharfsinnigem besonderes Wohlgefallen gefunden. Aber dieses Wohlgefallen ging oft viel zu weit. Die Vorliebe für Neues und Geistreiches selbst auf Kosten der Richtigkeit wurde namentlich seit dem XVI. Jahrhundert in den Talmudschulen förmlich gezüchtet und vererbt. Was wurde da nicht alles als פשט „einfacher Sinn" und als אמת „Wahrheit" ausgegeben, was weitab vom einfachen Sinn und von jeder Wahrscheinlichkeit nichts weiter als den Reiz der Neuheit (חדוש) und des Scharfsinns (חריפות) für sich hatte. Unter den Nachwehen jener Vorliebe für das Geistreiche hat die Wissenschaft des Judentums seit ihren ersten Anfängen gelitten. Wie viele Arbeiten, die ausser dem Reize der Neuheit nichts für sich hatten, sind in den Papierkorb der jüdischen Wissenschaft gewandert!

Unstreitig übt alles Scharfsinnige, fein Ausgeklügelte seinen bestechenden Reiz. Aber was den Geist besticht, kann

leicht den Geist blenden. Auch auf dem Gebiete der Wissenschaft gilt das biblische Wort von der Bestechung, dass sie Hellsehende blendet und die Worte der Redlichen verkehrt (II. B. Mos. 23, 8; V. B. Mos. 16, 19). Das Verlockende führt leicht irre, das Blendende kann dazu beitragen, die Wahrheit zu verdunkeln. Nicht jede scharfsinnige Vermutung ist eine Bereicherung der Wissenschaft, und der redliche Forscher muss den Mut haben, eine noch so glänzende Vermutung zurückzustellen und aufzugeben, um der Wahrheit und Wahrhaftigkeit willen.

Eine Warnung vor den Versuchungen und Gefahren des Scharfsinns wird in Forscherkreisen niemals ganz überflüssig sein, aber dringend vonnöten besonders dort, wo die Freude am Geistreichen das Denken, Reden und Schreiben allzustark beeinflusst. Die Gefahren des Scharfsinns sind treffend ausgedrückt in dem talmudischen Ausspruche[20]: לפום חורפא שבשתא „Je grösser der Scharfsinn, desto grösser der Irrtum". Ein Scharfsinn, der nicht kontrolliert und nicht diszipliniert ist, artet leicht in Spitzfindigkeit aus, in die leidige Sucht, die Dinge auf den Kopf zu stellen. Scharfsinn allein macht noch nicht den Mann der Wissenschaft. Zu חריפות muss noch בקיאות, zum Scharfsinn die Gründlichkeit, das umfassende und eindringende Wissen hinzutreten. Aber zu beiden als unerlässlich die strenge Gewissenhaftigkeit, die unbedingte Wahrheitsliebe. Die Förderung der jüdischen Wissenschaft wird in erster Linie von dem Masse wissenschaftlicher Selbstzucht unserer Forscher abhängen. Die streng wissenschaftliche Forschung verträgt sich nicht mit der Sucht, Originalität und Scharfsinn um jeden Preis zu prästieren. Denn wahre Wissenschaft will nicht glänzen und verblüffen, sondern erleuchten und aufklären. Nicht das anmasslich Geistreiche, sondern das unaufdringlich Einleuchtende hat überzeugende Kraft. Die gesucht scharfsinnigen Erklärungen B. Sch.s mögen noch so interessant sein, für die Bibelforschung liefern sie nicht die mindeste Ausbeute, ihr wissenschaftlicher Wert ist gleich Null.

Eine Warnung vor den Gefahren des Scharfsinns ist auch auf dem Gebiete der jüdischen Apologetik am Platze. Mit Scharfsinn allein, mit noch so geistreichen Bemerkungen wird

die Verteidigung des Judentums gegen die neueren und neuesten Angriffe christlicher Gelehrter sich nicht durchführen lassen.

Das Bedürfnis einer jüdischen Apologetik ist uralt, mindestens so alt wie Philo und Josephus. Aus dem ersten Jahrhundert stammt der Ausspruch R. Eleasars: הוה שקד ללמד תורה (ודע) מה שתשיב לאפיקורס[21]) „Sei eifrig beflissen, Thora zu lernen (und wisse), wie du dem Leugner und Spötter erwidern sollst“. Sowohl heidnische als auch christliche Angriffe gegen das Judentum haben von jüdischen Weisen wiederholt kräftige Abwehr erfahren. Bei der Zurückweisung christlicher Polemiker aber handelte es sich im Altertum wie auch später im Mittelalter immer nur um mündliche Wortgefechte, um mehr oder weniger geistreiches Geplänkel. Schlagfertigkeit spielte dabei die Hauptrolle. Nicht selten genügte eine geistreiche Finte, die den Gegner verblüffte. So war es im Altertum zur Zeit der Tannaim und Amoraim, und es kam vor, dass Schüler, die mit angehört hatten, wie ihr Lehrer einen polemisierenden Heiden oder Christen mit Erfolg abführte, nachher den Meister interpellierten: „Jenen hast du mit einem (geknickten) Rohrstabe zurückgeschlagen, was aber hättest du uns auf seine Frage zu erwidern?“[22]) Es kam damals eben nur darauf an, den unbequemen Gegner möglichst rasch und geschickt aus dem Sattel zu heben und mundtot zu machen.

So haben auch im Mittelalter die nordfranzösischen Exegeten, unter ihnen ganz besonders Joseph Bechor Schor ihre Schüler mit den Waffen schlagfertiger Dialektik gerüstet, um im Nahekampf gegen judentumsfeindliche und bekehrungssüchtige Geistliche in Ehren zu bestehen.

Heute aber ist es eine nach Inhalt und Form, nach Sinn und Zweck ganz andere Apologetik, deren wir bedürfen, weil die Polemik gegen das Judentum einen völlig anderen Charakter angenommen hat. Das Judentum wird mit den Hilfsmitteln der Wissenschaft von christlichen Theologen bekämpft und kann nur mit dem Rüstzeuge der Wissenschaft des Judentums verteidigt werden.

Nicht darum handelt es sich für uns, Angriffe einer irreligiösen, atheistischen, materialistischen Weltanschauung

gegen das Judentum zurückzuweisen. Denn dieser Abwehrkampf im Dienste des jüdischen Monotheismus kann nicht auf den Gefilden der jüdisch-theologischen Wissenschaft ausgefochten werden. Soweit die Berechtigung und Bedeutung einer Weltanschauung wissenschaftlich erhärtet oder bestritten oder widerlegt werden kann, kommt als Kampfplatz hierfür nicht das begrenzte Gebiet irgend einer Spezialwissenschaft in Betracht, sondern die Arena der Philosophie, der Königin der Wissenschaften. Für die jüdische Wissenschaft ist das Judentum ein Gegebenes, geschichtlich Gewordenes und Bestehendes, das seine Daseinsberechtigung nicht gegen den Atheismus, wohl aber gegen jede andere religiöse Richtung und Anschauung zu vertreten hat, die sich als Überwinderin des Judentums ausgibt und es unternimmt, die jüdische Religionslehre als veraltet, verholzt, verdorrt, verderbt und dergleichen, kurzum als eine inferiore Religionsstufe zu bezeichnen. Das aber tut jetzt die christliche, namentlich die protestantische Theologie. Dem Judentum droht in den Kreisen der Gelehrten eine deminutio capitis, droht Verurteilung als Folge wissenschaftlich geführter Anklagen, droht Ehrverlust, wenn wir der geschickten Polemik der Gegner nicht eine ebenbürtige, achtunggebietende Apologetik entgegensetzen.

Nicht allein ausserhalb, sondern auch innerhalb seines Bekennerkreises — die Bekenner sind nur zum geringen Teile auch Kenner — wird das Judentum im Lichte christlicher Professorenweisheit angeschaut, verkannt und darum missachtet. Gibt es doch neben strengwissenschaftlichen Werken, die weniger gelesen werden, eine Reihe von viel gelesenen, weil glänzend geschriebenen populärwissenschaftlichen Heften und Büchern, die äusserlich schön ausgestattet und trotzdem billig zu haben sind und alle, offen oder versteckt, darauf ausgehen, die Unzulänglichkeit des Judentums als Religion zu erweisen. Da sieht sich die Wissenschaft des Judentums vor eine neue Aufgabe gestellt, die ebenso dankbar und lohnend, wie schwierig und wichtig ist. Es gilt die gegnerischen Behauptungen wissenschaftlich zu entkräften.

Die jüdische Apologetik soll nach zwei Seiten hin ihre Wirkung üben, nach aussen hin zur Abwehr christlich-

theologischer Vorurteile und Missverständnisse in Bezug auf das Judentum und nach innen zur Orientierung und Festigung unserer Gebildeten, deren Urteil über die eigene Religion, die sie kennen sollten, aber meist nicht kennen, durch die Lektüre abfälliger Schilderungen und Beurteilungen des Judentums, die von anscheinend sachkundiger Seite herrühren, ungünstig beeinflusst wird. Es ist doch wohl keine Zumutung, die wir an unsere gebildeten Glaubensgenossen stellen, dass sie, die aus Harnack und Bousset, Lagarde und Chamberlain, Hartmann und Paulsen sich über das Judentum einseitige Belehrung geholt haben, auch die besser informierten Güdemann[23]) und Eschelbacher,[24]) Schreiner,[25]) Perles[26]) und Bäck[27]) zu Rate ziehen. Es würde herzlich wenig Gerechtigkeitssinn verraten, nur die Bekämpfer und nicht auch die Verteidiger des Judentums als Zeugen zu hören. Aber es bedarf der tüchtigen wohlausgerüsteten Verteidiger, weil die Angreifer mit dem ganzen Nachdruck ihrer anderweitigen Bedeutung und Stellung, mit der ganzen Macht und Wucht ihrer Professoren-Autorität, mit allen Mitteln und Künsten wissenschaftlicher Schulung und stilistischer Gewandtheit, mit der vollen beifallsgewissen Sicherheit von Meistern, hinter denen eine Schar von gläubigen Jüngern steht, methodisch und systematisch die Bekämpfung des Judentums betreiben. Es hat den Anschein, dass die Apologetik des Judentums unseren Gelehrten auf Generationen hinaus zu denken geben und zu schaffen machen wird.

Die Behauptungen der christlichen Theologen über Judentum und Juden mögen noch so einseitig, noch so verfehlt sein: sobald sie in wissenschaftlichem Gewande einhergehen, ein wissenschaftliches Gepräge und Gepränge zur Schau tragen, ist es unsere Aufgabe, sie wissenschaftlich zu widerlegen. Nicht etwa auf jede Schrift eine Gegenschrift, aber auf jeden neuen religionswissenschaftlichen Irrtum, der das Judentum herabsetzt, eine möglichst gründliche sachliche Berichtigung. Dieser Arbeit muss die jüdische Apologetik der Gegenwart sich unterziehen. Darum ist es kein ungünstiges Omen, sondern vielmehr ein verheissungsvolles Vorzeichen, dass die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des

Judentums" mit apologetischen Schriften und einem grösseren Buche über jüdische Apologetik den Anfang ihrer Publikationen gemacht hat. Dass christliche Theologen die neuesten Leistungen jüdischer Apologetik unerfreulich finden, ist begreiflich, kann uns aber nicht hindern unsere Pflicht zu tun. Weit unerfreulicher noch ist es für uns, gegen verhärtete Vorurteile, die zum eisernen Bestand christlicher Religionswissenschaft zu gehören scheinen, immer von neuem ankämpfen zu müssen.

Die wahre Wissenschaft soll allerdings tendenzlos sein und der Apologie, namentlich auf religiösem Gebiete, haftet immer etwas von einer Tendenz an. Aber die Irrtümer zu widerlegen und die Wahrheit in ihr Recht einzusetzen, ist die einzige Tendenz, die dem Zweck der Wissenschaft aufs genaueste entspricht. Gerade darum, weil auf der Gegenseite die Tendenz der Verkleinerung des Judentums deutlich zu Tage tritt, muss die Rechtfertigung und Ehrenrettung des Judentums die Tendenz unserer Apologetik sein — zur Steuer der Wahrheit. So ist der Apologet des Judentums gezwungen, nicht allein Unkenntnis und Halbwissen als Quelle des Irrtums nachzuweisen, sondern auch die Voreingenommenheit und Ungerechtigkeit des tadelsüchtigen Gegners aufzuzeigen, der oft zweierlei Mass und zweierlei Gewicht anwendet, wie z. B. Harnack, indem er dem Judentum, wie es von den Rabbinern und Theologen dargestellt wird, zum Vorwurf macht, dass es „destillierte" Religionslehre sei,[28]) während er selbst ein völlig neues „Wesen des Christentums" konstruiert, das, um bei seinem Bilde zu bleiben, doch nur mehrfach filtriertes und sorgfältig destilliertes Wasser ist. Es gibt dafür ein Wort, das dem Talmud und dem N. T. gemeinsam ist, das Wort von dem Balken im eigenen Auge und dem Splitter im Auge des Nächsten. Der offenbaren Ungerechtigkeit gegenüber mag es für den Apologeten seiner eigenen Religion nicht immer leicht sein, ruhig und massvoll zu bleiben. Und dennoch muss die Verteidigung, soll sie wirksam sein, in der rechten Form mit den rechten Mitteln geführt werden.

Lebendige Überzeugung wird jeder Apologetik gewiss eine kräftige Resonanz verleihen. Aber noch so lebendige Überzeugung von der Trefflichkeit des Judentums genügt an

sich nicht und ist für den Gegner ebensowenig beweiskräftig, wie die naive Bemerkung jenes Juden, der mit einem Christen über den Glauben an die Himmelfahrt disputierte und seinerseits den Glauben an die Himmelfahrt des Propheten Elias zum Unterschiede von den im N. T. berichteten Wundern über jeden Zweifel hinauszuheben vermeinte durch die überzeugungskräftigen Worte: Die Wunder in unserer heiligen Schrift sind aber wahr.

Das eben ist der Unterschied zwischen der mittelalterlichen und der neuzeitlichen Polemik. Im Mittelalter waren es fruchtlose Dispute, bei denen, abgesehen davon, dass die Juden als die Unterdrückten ihren Unterdrückern gegenüber den kürzeren ziehen mussten, Glauben gegen Glauben unverrückbar stand und die Sache der Wahrheit niemals gewinnen konnte, immer verlieren musste. Heute steht auf dem Gebiete der Religionswissenschaft Behauptung gegen Behauptung, heute ist es ein Kampf zwischen Wahrheit und Irrtum oder, wo die Wahrheit nicht mit Sicherheit zu ermitteln ist, ein Kampf zwischen der grösseren und der geringeren Wahrscheinlichkeit, wobei die Sache der Wahrheit schliesslich doch den Sieg davontragen muss und sowohl Sieger als auch Besiegte nur gewinnen, indem sie beide in ehrlichem wissenschaftlichen Ringen nach Wahrheit einander und der Wahrheit immer näher kommen.

Soll die jüdische Apologetik ihren Zweck nicht verfehlen, dürfen wir nicht darauf ausgehen und müssen wir von vornherein darauf verzichten, das Judentum bis ins kleinste und letzte, in allen seinen Lebensäusserungen und Erscheinungsformen, in allen seinen Verzweigungen und Ausstrahlungen, alles und jedes am und im Judentum als durchaus vortrefflich zu erweisen. Wir dürfen und mögen nicht jede Stelle aus unserem rabbinischen Schrifttum als unanfechtbar, jeden Ausspruch im Talmud, jede jüdisch-religiöse Überlieferung ausnahmslos wie ein unantastbares Krongut betrachten. Bei aller Pietät gegen unsere weisen Lehrer und Denker lehnen wir es ab, für alles Gesagte und Geschriebene unterschiedslos die Verantwortung zu übernehmen, und wir werden uns das Recht der Kritik hier ebenso vorbehalten müssen, wie wir

auch Andersgläubigen gegenüber das Recht der Kritik uns wahren wollen und anderen unserer Religion gegenüber das Recht der Kritik nicht abstreiten dürfen. Eine kritiklose Apologie würde mehr schaden als nutzen.

Vollends verfehlt jedoch wäre es, einen ernsten Gegner von heute mit den Waffen mittelalterlicher Dialektik und Disputationskunst, Witz und Spott zu bekämpfen. Heute lässt sich auch nicht der geringste unter denen, die das Judentum wissenschaftlich angreifen, „mit einem schwachen Rohrstabe" zurückschlagen. Er würde solchem Apologetiker den Rohrstab zerbrochen vor die Füsse werfen. Wir könnten unserer Sache nur schaden, wenn unsere Apologetik — denn Polemik treiben wir nicht — nur geistreich, scharfsinnig, witzig wäre und nicht auch sachlich aufklärend, getragen und gehoben von der zwingenden Kraft strengwissenschaftlicher Beweisführung.

Wie es gemacht werden soll — um nur ein Beispiel hervorzuheben, das uns allen nahe liegt —, zeigen die trefflichen Vorträge Eschelbachers über das Wesen des Judentums. Da ist kein Feuerwerk, das im Verpuffen dem Zuschauer einen freudigen Ausruf des Staunens entlockt, sondern ein Licht, das Wahrheit und Irrtum scharf unterscheiden lässt, ein Scheinwerfer, der die Schwächen und Blössen der gegnerischen Positionen scharf beleuchtet.

In einer rein wissenschaftlichen Polemik oder Apologetik sind noch so geistreiche Finessen und Finten unangebracht. Schlager, die im mündlichen Wortgefechte vielleicht durchschlagend wären, sind in einer wissenschaftlichen Diskussion nicht ausschlaggebend. Kunsthiebe, ähnlich wie Joseph Bechor Schor לתשובת המינין zur Widerlegung christlicher Gegner ausgeteilt und gelehrt hat, verfangen heute nicht mehr. Vor einem Richterkollegium ist die Verteidigungsrede eine andere als vor Geschworenen aus dem Volke. Und die heutige Apologetik des Judentums wendet sich an einen Gerichtshof, der aus Männern der Wissenschaft besteht.

Aber in einer anderen Beziehung können und sollen wir von Bechor Schor lernen. Seine Apologetik hat die christliche Bibelexegese seiner Zeit nicht übersehen, nicht ignoriert, sondern sich mit ihr bekannt gemacht und auseinandergesetzt.

Eine wirksame Apologetik des Judentums ist heute nur möglich an der Hand einer wissenschaftlich historisch-kritischen Bibelforschung. B. Sch. ist überzeugt, dass vom Standpunkte des Judentums eine Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der christlichen Exegese weder überflüssig noch in religiöser Hinsicht bedenklich, sondern nützlich, ja notwendig ist. Denn es scheint ihm selbstverständlich, dass wir Juden an Bibelkenntnis und Bibelverständnis uns von niemandem übertreffen lassen dürfen. Sollte es nicht auch heute ebenso sein? Aber können wir es leugnen, dass auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft seit etwa einem halben Jahrhundert die Leistungen christlicher Forscher nicht allein quantitativ, sondern auch qualitativ den unsrigen den Rang bedeutend abgelaufen haben? Wie ein Strom, der seine Ufer überschreitet, also ergiesst sich jahraus jahrein eine Flut von Büchern und Einzelschriften über Gegenstände der alttestamentlichen Literatur ins Meer der Wissenschatt. Haben wir hier לתשובת המינין nichts zu erwidern? Dürfen wir auf unsere alten Kommentatoren uns beschränken?

Es genügt nicht zu wissen, dass die moderne Bibelkritik masslose Ausschreitungen sich zu Schulden kommen lässt. Gewiss, wenn man mit geschärftem Feingefühl für die hebräische Sprache manche sog. Textesverbesserungen christlicher Professoren liest, gewinnt man nicht selten den Eindruck einer gewaltsamen Verballhornung des Textes, die keiner ernsten Widerlegung zu bedürfen scheint. Was soll man z. B. zu der neuesten texteskritischen Leistung über Habakuk[29]) sagen, wenn allen Ernstes vorgeschlagen wird, die Worte ויהי ריב ומדון ישא (das. 1, 3) sich aus והוא עֲרָב ודמון ישמעאל (als Glosse zur näheren Angabe des räuberischen Volkes, das vom Propheten gemeint ist) entstanden zu denken? Ähnlich haarsträubende Emendationen gibt es noch viele. Und ist nicht die neue alttestamentliche Exegese mit ihren „Rischonim" und „Acharonim", mit ihren „Chidduschim" und ihrem „Pilpul", mit ihren Hypothesen und Vermutungen, die alle als Wahrheit (אמת s. oben S. 23) sich geberden, obwohl sie unter einander vielfach im schroffsten Widerspruch stehen, — ist nicht, was hier als Wissenschaft sich darbietet, geradezu ein

Schulbeispiel von der verlockenden Macht des Scharfsinnes (חריפות) um jeden Preis?

Aber die Übertreibungen und Ausschreitungen, die inneren Unwahrscheinlichkeiten der neueren Bibelkritik mögen noch so zahlreich, noch so gross sein, alles das enthebt uns nicht der Aufgabe, zur neueren Bibelwissenschaft Stellung zu nehmen. Die Wissenschaft des Judentums kann und darf die Probleme und Ergebnisse der alttestamentlichen Bibelforschung nicht ignorieren. Wir dürfen uns auch nicht damit begnügen, einstweilen, so lange der Meinungsstreit hin und her wogt, einen Alttestamentler gegen den anderen auszuspielen und dabei die Rolle des Unparteiischen, Unbeteiligten zu spielen, der zuwartet, bis der Streit unter den Männern der Wissenschaft entschieden sein wird. Wir brauchen eine jüdische Bibelwissenschaft, die sich der christlichen, wenn auch nicht an Umfang, doch an Gehalt ebenbürtig an die Seite stellen darf.

Mehr als bisher müssen jüdische Gelehrte mit Bibelforschung sich befassen. Ob Bekämpfung oder Billigung der Bibelkritik, das muss der wissenschaftlichen Überzeugung des einzelnen überlassen bleiben. Aber eine Stellungnahme ist unumgänglich nötig. Aus jüdischen Gelehrtenkreisen ist nach dieser Richtung hin bis jetzt zu wenig geleistet worden. Dass bereits Anzeichen und Anfänge einer Wandlung zum Besseren sich zeigen, ist hocherfreulich.

Wir dürfen nicht fürchten, dass die Religion durch wissenschaftliche Erforschung ihrer Quellenschriften Schaden leiden könnte. Es gibt keinen grösseren Schaden für die Religion, als den sie selbst sich zufügt, wenn sie der Wissenschaft mit Absicht aus dem Wege geht.

Wir brauchen nicht zu fürchten, dass die Bibelwissenschaft der Pietät gegen die Bibel Abbruch tun wird. Echte Wissenschaft, die nur das Wahre sucht, ist nicht pietätswidrig. Die Wissenschaft kann irren und Irrtum kann schaden. Aber das Ignorieren der Wissenschaft wäre schlimmer als ein Irrtum, wäre geradezu verhängnisvoll fürs Judentum. Und selbst wenn alles ein Irrtum wäre, was die neuere christliche Bibelwissenschaft lehrt, dann hätten wir gerade die besondere

Aufgabe, den Irrtum oder die Irrtümer nachzuweisen, dann erforderte es eben die Pflicht der Pietät, dass wir Juden unsere heilige Schrift gegen eine grundfalsche Auffassung in Schutz nehmen לתשובת המינין.

Früher waren es die Rabbiner, die Talmudisten, die auch mit der Erklärung der Bibel sich befassten. Aber seitdem es eine moderne Bibelwissenschalt gibt, pflegen die Rabbiner mit Vorliebe andere Zweige der Wissenschaft des Judentums. Gewiss nicht zufällig ist Bibelkritik für die meisten von ihnen ein noli me tangere. Die Halacha zieht der Bibelforschung sehr enge Grenzen. Fühlt ein Rabbiner an den religionsgesetzlichen Standpunkt des Talmud[30]) sich gebunden, scheidet er eo ipso aus den Reihen wissenschaftlicher Bibelforscher aus. Die amtliche Gebundenheit des Rabbiners verträgt sich auch nicht immer mit der vollen Geltendmachung seiner wissenschaftlichen Meinung in Sachen der Religionsurkunden. Und so sind die Rabbiner aus inneren oder äusseren Gründen jetzt nicht mehr wie ehedem die berufenen Vertreter der Bibelforschung. Aber wo bleiben unsere anderen Gelehrten? Warum lassen sie uns hier im Stich? Wollen wir diesen Stamm jüdischer Wissenschaft anderen überlassen, während wir selbst nur die Zweige des Stammes pflegen? Dadurch würde doch nur der Schein erweckt, dass wir Juden, unfähig hier mitzutun, den Schwierigkeiten solcher Forschung nicht gewachsen sind. Übel stünde es uns an, aus unangebrachter Missachtung der Bibelkritik lächelnd zu schweigen oder vor lauter Entrüstung über deren destruktive Tendenzen die Pflicht der Widerlegung zu vergessen. Hier sollte die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" alle Hebel ansetzen, um Wandel zu schaffen. Dass der entworfene Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums auch die Grundschriften des Judentums einbezogen hat, scheint mir nicht genug. Möglichst ausgiebige Förderung der Bibelwissenschaft kann nicht dringend genug empfohlen werden.

Fragen der Bibelwissenschaft, Probleme der Bibelkritik sind uralt. Schon der Midrasch macht auf Schwierigkeiten und anscheinende Widersprüche aufmerksam. Ein anonymes Gedicht[31]) aus dem XI. Jahrhundert, aus Egypten stammend,

enthält eine Zusammenstellung zahlreicher bibelkritischer Fragen und Bedenken. Abraham Ibn Esra im XII. Jahrhundert liebt es in seinem Bibelkommentar zu kritisch schwierigen Bibelstellen Warnungssignale für den Leser hinzustellen. An den Fragen der Bibelforschung sind auch unsere Vorfahren nicht achtlos vorübergegangen. Die Antworten aber des Midrasch und der mittelalterlichen Bibelerklärer sind nur für ihre Zeit ausreichend, heute jedoch fast durchweg unzureichend, weil unwissenschaftlich. Alten Fragen neue Antworten zu suchen und neuen Problemen eine befriedigende Lösung zu finden ist Aufgabe der Bibelforschung.

So stehen wir Juden nunmehr vor der Alternative, entweder unter völligem Verzicht auf jeden Anteil an der Bibelwissenschaft die neue Beantwortung uralter Fragen zu unterlassen oder an der Hand der Bibelwissenschaft eine befriedigende Beantwortung von neuem zu versuchen. Handelte es sich um eine Sache, die uns als Juden nichts oder nur wenig anginge, könnten wir uns völlig neutral verhalten. Aber wo unsere heilige Schrift, unsere eigene Sache in Frage kommt, können wir unser Interesse nicht ausschalten, uns der Stellungnahme, der Mitarbeit nicht weigern.

Bechor Schor als Sohn seiner Zeit hat seine Sache als Bibelexeget vortrefflich gemacht. Wir als Kinder unserer Zeit dürfen nicht hinter unserer Aufgabe zurückbleiben. Bechor Schor fand es nicht unfromm, sondern geboten, die christliche Bibelauslegung kennen zu lernen, um ihre Irrtümer zu widerlegen, auch wir halten es nicht für unfromm, sondern für wichtig, die nichtjüdische Bibelwissenschaft zu studieren, um das Richtige daraus zu lernen, das Falsche zurückzuweisen, Spreu von Weizen zu sondern und Zweifelhaftes von Gesichertem zu unterscheiden. Bechor Schor hat die Bibel nur aus sich heraus erklärt und eine gesunde rationelle Exegese dargeboten — für die damalige Zeit. Heute steht die Bibelwissenschaft in enger Verbindung mit anderen Wissenszweigen: Philologie und Archäologie, Egyptologie und Assyriologie, Religionsgeschichte und Sagenkunde. Mit Hilfe dieser Wissenschaften kann und soll ein tieferes Verständnis der Bibel erschlossen werden.

Die nordfranzösische Exegetenschule des XII. Jahrhundert hat dem Peschat, dem einfachen Wortsinn zu seinem Recht verholfen, mit geringen Hilfsmitteln Bedeutendes zur Ermittelung des Peschat geleistet und den damaligen Leser in den Stand gesetzt, die heilige Schrift und die jüdische Religion sowohl gegen christliche Angriffe als auch gegen die christliche Bibelauslegung erfolgreich zu verteidigen. Hätten wir nur erst unsere Exegetenschule von Jüngern der Bibelwissenschaft, die nicht allein über eine volle Kenntnis unserer bibelexegetischen Literatur, sondern auch über das ganze wissenschaftliche Rüstzeug, den gesamten gelehrten Apparat und sämtliche neue Hilfsmittel der Bibelforschung verfügend eine gediegene Bibelauslegung zu leisten und zu lehren vermöchten, die sowohl dem Geiste des Judentums gemäss als auch wissenschaftlich von neuem wohlbegründet wäre! Es wird eine Ehrensache für uns sein, die Bibelwissenschaft mit grösserem Eifer und in höherem Masse als bisher zu betreiben und mit umfassender, tiefeindringender Sachkunde die Ergebnisse der christlichen Forschung gewissenhaft zu überprüfen. Was wir für irrig halten, müssen wir durch Gegenbeweise zu erschüttern und zu entkräften suchen. Was aber unwiderleglich und unumstösslich feststeht, müssen wir uns zu eigen machen und für unsere Religionswissenschaft die Konsequenzen daraus ziehen. Das Judentum könnte dabei nur verlieren, wenn es hinter der fortschreitenden Wissenschaft dauernd zurückbliebe, das Judentum kann dabei nur gewinnen, wenn es mit der fortschreitenden Wissenschaft gleichen Schritt hält.

Und so mag von unserer Betrachtung der Exegese Bechor Schors als beachtenswerter Fingerzeig für die Bestrebungen unserer Gesellschaft zurückbleiben: Erstens eine Warnung vor den Gefahren eines Scharfsinns, dem es an streng wissenschaftlicher Schulung, an Selbstbeherrschung und Besonnenheit gebricht. Zweitens eine Mahnung zum weiteren Ausbau der jüdischen Apologetik auf streng wissenschaftlicher Grundlage, zur unermüdeten Fortführung des begonnenen wissenschaftlichen Abwehrkampfes gegen wissenschaftliche Angriffe von nichtjüdischer Seite. Drittens die Forderung erneuter Pflege des Bibelstudiums, eifriger und ausgiebiger Mitarbeit

auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft. Den charakteristischen Ehrentitel, den wir Juden im Mittelalter in der mohammedanischen Gelehrtenwelt uns erworben haben, sollen wir in der christlichen Gelehrtenwelt von neuem erwerben, um ihn zu verdienen und zu behaupten als ehrende Bezeichnung: „das Volk der Schrift“.



Anmerkungen.

---

1) A. Jellinek, פירוש על התורה לרבינו יוסף בכור שור מחברת א׳ ספר בראשית וספר שמות. Leipzig 1856.

2) G. Walter, Joseph Bechor Schor, der letzte nordfranzösische Bibelexeget. I. Teil. Breslau 1880.

3) J. Neumann, Der Pentateuch-Commentar des Joseph Bechor Schor zum Buche Numeri. Teil I. Breslau 1899.

4) Baba batra 74a: כל אבא חמרא, wozu Raschi erläuternd bemerkt: כלומר שוטה כחמור.

5) Zu dieser Frage s. Walter, S. 5 ff. und ausserdem Bacher in JQR, VI (1893) 358 ff., Aptowitzer in REJ, LI (1906) 76 ff. und Liber in REJ, LIV (1907) 78 ff.

6) Zunz, Literaturgesch. 283.

7) John W. Nutt, Commentaries . . . by R. Eleazar of Beaugenci I. Jsaiah. London 1870. Dass der Autor nicht Eleazar sondern Eliezer geheissen hat und daher überall, wo er als Eleazar zitiert wird, Eliezer dafür zu setzen ist, geht aus dem ersten Worte der Schlussreime zum Jesaia-Kommentar hervor, wo das Versmass unzweifelhaft אליעזר statt אלעזר erfordert.

8) Mitgeteilt von Zadoc Kahn in REJ, III (1881) 5 ff.

9) Was B. Sch. einmal zu V. B. Mos. 11, 26 als Erklärung von Ḥajjûḡ anführt (mitgeteilt von Walter, S. 18 Anm. 6), ist nicht von diesem, sondern aus dem Wörterbuch Parchons, wo es aber im Namen des Gaon Saadia zitiert wird. B. Sch. hat also die Schriften des Grammatikers Ḥajjûḡ, den er רב חיוג nennt, wohl nur vom Hörensagen gekannt.

10) Jebam. 11b אין מקרא יוצא מידי פשוטו, dasselbe B. Sch. zu I. B. Mos. 48, 22.

11) B. Sch. zu IV. B. Mos. 12, 7.

12) B. Sch. zu Ps. 2, 12, mitgeteilt von Zadoc Kahn a. a. O.

13) Zadoc Kahn in REJ, I (1880) 222.

14) A. Berliner, Raschi. II. Auflage. Frankfurt a. M. 1905.

15) Mitgeteilt von Graetz, Gesch. VI, Note 7 und Zadoc Kahn in REJ, III (1881) 5.

16) Jer. Berach. 12d Simlais Controversen mit christlichen Polemikern über die Pluralform des Gottesnamens אלהים.

17) B. Sch. spricht einige Male von dem Verfasser des Pentateuchs, den er הכותב „den Schreiber“ (so zu I. B. Mos. 1, 26) oder בעל הספר „den Autor des Buches“ nennt (so zu I. B. Mos. 31, 21; 35, 20). Doch ist „der Schreiber“ für ihn selbstverständlich kein anderer als Moses.

18) Anfänge von Buchstaben- und Zahlenspielerei finden wir schon bei B. Sch., z. B. zu I. B. Mos. 1, 12; II. B. Mos. 22, 16; V. B. Mos. 28, 63 (Berechnung des Messiasjahres mit Hilfe des Alphabets תשרק).

19) B. Sch. zu II. B. Mos. 22, 18.

20) Baba mez. 96b.

21) Aboth 2, 14. Das Wort ודע, das in unseren landläufigen Ausgaben steht, fehlt bei Maimonides und in manchen Handschriften.

22) Zuerst bei R. Jochanan b. Sakkai, Pesikta 40a und den Parallelstellen, s. Bacher, Agada der Tannaiten I, 41.

23) Güdemann, Jüdische Apologetik. Glogau 1906.

24) Eschelbacher, Das Judentum und das Wesen des Christentums. Berlin 1905. Derselbe, Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie. Leipzig 1907.

25) Schreiner, Die jüngsten Urteile über das Judentum. Berlin 1902.

26) Perles, Was lehrt uns Harnack? Frankfurt a. M. 1902.

27) Baeck, Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums. Breslau 1901. Derselbe, Das Wesen des Judentums. Berlin 1905.

28) Harnack, Wesen des Christentums (Zweite Auflage) S. 31.

29) Cheyne in JQR, XX (Oktober 1907) S. 10.

30) Sanh. 99a: ואפי' אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו זה הוא כי דבר ה' בזה ואפי' אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה מק"ו זה מגזירה שוה זו זה הוא כי דבר ה' בזה. Hiernach ist als Verächter des Gotteswortes anzusehen, wer den göttlichen Ursprung auch nur eines Verses der Thora, ja auch nur einer religionsgesetzlich anerkannten, aus dem Schriftworte herausgedeuteten Einzelheit oder daraus gezogenen Schlussfolgerung leugnet.

31) Veröffentlicht von Schechter in JQR, XIII, 358—69 unter dem Titel „The oldest collection of Bible-difficulties by a Jew“. Leider ist von diesem interessanten Gedichte, einem wertvollen Geniza-Fundstücke, kaum ein Drittel erhalten.

Schriften,

herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Kant und das Judentum

von

Dr. Julius Guttmann.

Die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" überlässt den Herren Verfassern die Verantwortung für die in deren Werken vorgetragenen wissenschaftlichen Meinungen.

In einer Zeit, in der man alle irgend hervorragenden Persönlichkeiten der Geschichte, alle bedeutenderen Erscheinungen des Kulturlebens auf ihr Verhältnis zum Judentum hin anzusehen pflegt, bedarf die Wahl des Themas, dem die folgenden Ausführungen gewidmet sein sollen, wohl keiner Rechtfertigung. Denn der grosse Denker, dessen Beziehungen zum Judentum hier zur Darstellung gelangen sollen, ist, wie er selbst es vorausgesehen, zu neuem Leben unter uns erwacht; er beherrscht weit über den Kreis fachmässigen Philosophierens hinaus in immer steigendem Masse das beste Streben unserer Zeit nach innerer Klarheit und Selbstverständigung, seit die philosophischen Führer unserer Generation, in erster Reihe Hermann Cohen, den diese Gesellschaft mit Stolz zu ihren Leitern zählt, uns den Weg zu ihm zurückgewiesen und uns die unverlierbare Wahrheit seiner Methodik, die unerschöpfliche Fruchtbarkeit seiner Fragestellung erschlossen haben. Allein gerade die oft recht äusserliche Art, mit der man vielfach den geschichtlichen Beziehungen des Judentums bis in das belangloseste Detail hinein nachgegangen ist, hat gegen diese ganze Richtung der Betrachtung das Misstrauen erweckt, als sei es ihr nur um die Befriedigung der Neugier, um ein blosses Curiositätsinteresse zu tun, und demgegenüber ist doch wohl der Hinweis am Platze, welche Interessen des ernsthaften wissenschaftlichen Erkennens an die Klarlegung dieser Beziehungen geknüpft sind. Die Geschichte des Judentums ist — und es bildet das ihren eigentümlichen Reiz und zugleich ihre eigentümliche Schwierigkeit — mehr als die irgend einer anderen Gemeinschaft nur im weltgeschichtlichen Zusammenhang zu begreifen, und darum gibt es keine jüdische Geschichte ohne Verständnis für die allgemeingeschichtlichen Erscheinungen, die auf ihre äussere und auf ihre innere Gestaltung eingewirkt haben. Die Geschichte des Judentums im allgemeingeschichtlichen Zusammenhang verstehen, das heisst aber zugleich auch die Einwirkungen

verfolgen, die es seinerseits auf die grossen Faktoren der Kultur, auf die Mächte der allgemeinen Geistesgeschichte ausgeübt hat, und gerade in der so vielfach angefochtenen Lage des heutigen Judentums ist es von unmittelbarstem Interesse, es als Faktor der Weltgeschichte verstehen zu lernen. Die Erkenntnis von dieser geschichtlichen Stellung des Judentums ist es auch, die eingestandener- oder uneingestandenermassen die Vertreter der verschiedensten Kulturgebiete und Kulturrichtungen zur Auseinandersetzung mit dem Inhalt jüdischer Lehre und der Eigenart der jüdischen Gemeinschaft genötigt hat, und schon von diesem Gesichtspunkt aus dürfen wir an der Beurteilung, die das Judentum gefunden hat, nicht gleichgiltig vorübergehen, sind die Versuche, die Probleme des Judentums oder, da sie in letzter Linie sich alle zur Einheit zusammenschliessen und nur als Einheit zu erkennen sind, das Problem des Judentums zu verstehen, für die jüdische Geschichte von eminentester Bedeutung. Neben all diesen Richtungen des geschichtlichen Interesses aber lässt das Verhältnis der grossen Kulturmächte zum Judentum noch eine gleichsam überhistorische Betrachtungsweise zu, die von allen historischen Beziehungen absieht und nur das innere sachliche Verhältnis des Judentums zu den Grundrichtungen des Kulturlebens klarstellen will.

Von diesen Gesichtspunkten aus scheint mir das Verhältnis Kants zum Judentum im vollsten Masse der Darstellung wert zu sein. Von einer Einwirkung des Judentums auf die Entwicklung Kants wird freilich — wenigstens in dem Sinne unmittelbarer litterargeschichtlicher Beziehung — keine Rede sein können. Denn trotz eingehender Vertrautheit mit unserem biblischen Schrifttum, die sich in zahlreichen, durch die verschiedensten kantischen Werke verstreuten Hinweisen auf biblische Gedanken und Bibelworte, sowie in mehrfacher philosophischer Behandlung biblischer Themen zu erkennen gibt, hat Kant es zu keinem selbständigen persönlichen Verhältnis zur Bibel gebracht, und so hat denn die alttestamentliche Gedankenwelt nur in dem Sinne tiefer auf ihn einzuwirken vermocht, dass sie in dem Zusammenhang des modernen Kulturlebens als wirkende Kraft höchsten Ranges waltet und

darum unabhängig von ihrer unmittelbaren Einwirkung auf den Einzelnen jede eindringliche Behandlung sittlicher und religiöser Probleme zu einer Auseinandersetzung mit den biblischen Voraussetzungen unseres sittlichen Lebens führen muss. Der späteren, insbesondere philosophischen Literatur des Judentums steht Kant vollends fern. Wohl zeigen manche seiner religionsphilosophischen Anschauungen eine Verwandtschaft mit den Lehren unseres grössten mittelalterlichen Philosophen, des Maimonides, die uns ungern auf die Annahme eines Zusammenhangs zwischen diesen beiden Denkern verzichten lässt. Allein die Wege, auf denen Gedanken des Maimonides zu Kant gelangt sein könnten, sind so dunkel und unübersehbar, dass wir uns vorläufig mit einer Konstatierung der Tatsache begnügen müssen, ohne uns auf vages Hin- und Herraten einzulassen.[1])

Wie aber hat Kant selbst auf die Geschichte des Judentums eingewirkt? Hier scheinen zunächst nur persönliche Beziehungen zu zeitgenössischen Angehörigen des Judentums vorhanden zu sein, die freilich bei einem Manne wie Kant ihre Wurzeln in der Gemeinschaft philosophischen Interesses hatten. Diese Gemeinschaft des Denkens war es, die ihn, längst ehe er er selbst geworden war, mit Moses Mendelssohn zusammenführte und zwischen ihnen ein Verhältnis herzlichster Zuneigung stiftete, das auch dann noch in unverminderter Kraft fortbestand, als der Genius Kants seinen eigenen Weg gefunden hatte, dem der alternde Mendelssohn nicht mehr zu folgen vermochte; und es gehört zu den menschlich schönsten Zügen in dem Wesen Kants, wie er von den Tagen ihres ersten literarischen Wettbewerbes an, in dem Mendelssohn bekanntlich den Sieg errang, bis zur vollen Höhe seiner philosophischen Selbständigkeit sich stets gleich blieb in der neidlosen Anerkennung nicht nur der literarischen Begabung, sondern auch der philosophischen Bedeutung Mendelssohns, an dessen Urteil über die eigenen philosophischen Schöpfungen ihm stets in erster Linie gelegen war. Der Philosoph Kant war es sodann, der unter seinen Jüngern zahlreiche Angehörige unserer Glaubensgemeinschaft zählte, die mit hingebendster Verehrung sich wie der Sache so auch der Persönlichkeit Kants an-

schlossen. Vielleicht kein zweiter seiner Schüler ist Kant innerlich so nahe getreten wie der als Arzt und Philosoph gleichgeschätzte Marcus Herz, und nicht leicht in einem andern Falle offenbart es sich so deutlich wie hier, dass Kant auch ein akademischer Lehrer im höchsten Sinne des Wortes gewesen, dass er als echter „Lehrer im Ideal“ den Enthusiasmus der Wissenschaft in den Herzen seiner Hörer dauernd erweckt hat. Freilich ist Marcus Herz ihm gerade in der Periode seines Lebens nahe gekommen, in der die Grundgedanken seines neuen Systems sich zuerst in ihm zu formen begannen, und das jugendliche Drängen und Treiben der Gedanken in dem gereiften Manne ein Bedürfnis der Mitteilung erweckte, das Herz zum Teilnehmer an den intimsten Wendungen seines Denkens machte; und auch als seine Übersiedlung nach Berlin dem persönlichen Verkehr mit Kant ein Ende bereitete, setzte sich dieses Verhältnis in jenen denkwürdigen Briefen fort, in denen sich die kritischen Grundgedanken Kants zuerst in voller Klarheit darstellen und die ein unschätzbares Dokument nicht nur für die Entwicklung des Kantischen Denkens, sondern für das Verständnis des philosophischen Kritizismus überhaupt geblieben sind. Gleich Herz aber vereinte sich ein ganzer Kreis jüdischer Hörer um Kant, und so lebhaft müssen die Beziehungen Kants zu jüdischen Kreisen gewesen sein, dass einst, als seine Hörerschaft ihm eine Medaille als Zeichen ihrer Verehrung überreichte, das Gerücht aufkam und sich mehrfach erneute, die Königsberger Judenschaft habe Kant in dieser Gabe den Dank dafür abstatten wollen, dass er ihr in der Erklärung schwieriger Talmudstellen behilflich gewesen sei. Der Anschluss seiner jüdischen Studenten an Kant gestaltete sich um so enger wegen der vorurteilslosen Gesinnung, mit der er ihnen entgegenkam, wegen des wohlwollenden Interesses, mit dem er sich ihrer annahm und das ihn gelegentlich auch zu dem allerdings erfolglosen Versuch veranlasste, dem bekannten hebräischen Schriftsteller Euchel eine Anstellung als Lehrer des Hebräischen an der Königsberger Universität zu erwirken. Doch nicht auf den engen Kreis persönlicher Hörer blieb die Teilnahme an dem Kantischen Denken innerhalb des Juden-

tums beschränkt, vielmehr war auch seine literarische Einwirkung vielleicht nirgends eine so unmittelbare und umfassende wie in jüdischen Kreisen. Es gehört in die Geschichte der Kantischen Philosophie, welchen Anteil jüdische Kantianer, vor allen Herz und Bendavid an ihrer Verbreitung hatten, und wie besonders ihre Vorlesungen, bei denen sich in Wien wie in Berlin alle geistig Interessierten vereinten, zuerst dahin wirkten, das Kantische Denken zu einem Bestandteil des allgemeinen deutschen Bildungslebens zu machen. Und es gehört der Geschichte der deutschen Philosophie an, mit welch freiem und selbständigem Verständnis der polnische Jude Salomon Maimon als einer der ersten die Gedanken Kants in der Richtung fortbildete, die dann für die Entwicklung der deutschen Philosophie entscheidend wurde; und vielleicht vermag erst das in unseren Tagen neubegründete Verständnis der Kantischen Lehre es in vollem Umfange deutlich zu machen, mit welch kongenialem Geist Maimon die Kantischen Probleme erfasst hat. In die Geschichte des deutschen Judentums aber gehört die Tatsache, dass die Lehre Kants in gebildeten jüdischen Kreisen eine solche Verbreitung fand, dass, nach einem — nicht eben freundlich gemeinten — Ausspruch Schleiermachers, unter drei oder vier gebildeten jüdischen Hausvätern mindestens ein Kantianer zu finden war, und diese Tatsache bedeutet mehr, als dass auch Kant einmal, wie manch anderer nach ihm, der Modephilosoph der gebildeten jüdischen Welt gewesen ist. Denn die Zeit der zu Ende gehenden Aufklärung, in die dieser Einfluss Kants fällt, ist die Zeit der Entstehung des modernen deutschen Judentums und damit die Zeit, in der das Judentum überhaupt sein Verhältnis zur modernen Kultur gewonnen und die Grundlinien für seine fernere Entwicklung herausgebildet hat. Wenn dieser erste Eintritt des Judentums in die neue europäische Bildungswelt sich aber zunächst mit einer gewissen Selbstverständlichkeit und ohne die schweren inneren Erschütterungen, welche die Berührung mit einer so ganz anders gearteten Geisteswelt erwarten liess, vollzogen hat, so hat das seinen Grund doch wohl darin, dass die Weltanschauung der deutschen Aufklärung, in die es sich zunächst einzuleben

hatte, wie keine der anderen modernen Kulturrichtungen der Vereinbarung mit dem Judentum fähig und günstig war. Die starke religiöse Überzeugung, von der sie getragen war, und die in den einflussreichsten Führern gerade der deutschen Aufklärung auch die Forderungen der Offenbarungsreligion durchaus anerkannte, ersparte dem Judentum zunächst die Notwendigkeit, sich mit einer wissenschaftlichen Anfechtung seiner allgemein religiösen wie seiner positiv geschichtlichen Grundlagen auseinanderzusetzen. Die Art dieser Religiosität aber, ihre Grundstimmung dem Menschen wie der Welt gegenüber, lag ebenso in der Richtung des Judentums, wie ihr die eigentümlich christliche Empfindungsweise vielfach fremd war. Das gilt von der weltbürgerlichen Gesinnung, die den Gedanken der Humanität zum Leitgedanken nicht nur der sittlichen und politischen, sondern auch der religiösen Betrachtung des Menschen macht, und es gilt in gewissem Maasse auch von dem Streben nach rationaler Klarheit in der Erfassung der Religion, das freilich auch die Gefahr einer Verarmung und Verkümmerung des religiösen Gefühls mit sich brachte, in seinem Kern aber doch auf eine vernunftgemässe Bestimmung der Religion von den Fragen des sittlichen Lebens aus gerichtet war. In seiner sittlichen und religiösen Empfindungsweise aber ist Kant durchaus ein Vertreter der Aufklärungszeit, nicht freilich jener zugleich unendlich nüchternen und unendlich weichlichen Form, wie sie die Durchschnittsaufklärung vielfach angenommen hat, sondern ihrer reifsten, tapfersten und männlichsten Gestalt, wie sie sich etwa in einem Lessing darstellt und deren sittlichen Gehalt er auf seine höchste Form gebracht hat. Als Vollender der Aufklärung nun hat er vor allem auf die breiteren Schichten der jüdischen Welt eingewirkt, und mit unter diesem Einfluss hat unser modernes Judentum die Richtung genommen, der es bis in unsere Zeit treugeblieben ist. In der unbeirrbaren Festigkeit, mit der es in allen Wirrungen der so wandlungsreichen religiösen Entwicklung des vergangenen Jahrhunderts an den Idealen der Humanität und dem Streben nach Klarheit des religiösen Denkens festgehalten hat, prägt sich neben dem eigenen Geist des Judentums doch auch die Tatsache aus, dass es sich von den Ideen

der Aufklärung und insbesondere von den Kantischen Ideen aus in die moderne Kultur hineingefunden hat.

Um so befremdlicher ist für uns die Verständnislosigkeit, die Kant in seiner Beurteilung des Judentums unserm Glauben gegenüber bekundet. Was er von dem Judentum zu sagen hat, ist so ziemlich das Paradoxeste, was sich über unsern Glauben sagen lässt. Für ihn ist das Judentum, wie er mit voller Schärfe betont, überhaupt keine Religion, vielmehr wolle es selbst nur eine staatlich-politische Gemeinschaft darstellen; denn es verzichte auf das, was das Wesen der Religion ausmache, es verlange von seinen Bekennern keine sittliche Gesinnung, sondern nur die Erfüllung der statutarischen äusserlichen Formen und Satzungen seines Glaubens, und sei darum trotz seines Monotheismus auf der Stufe des Heidentums stehen geblieben. Selbst da aber, wo das Judentum, wie in den zehn Geboten, moralische Forderungen enthalte, seien diese nicht als eigentlich sittliche, sondern als politische Gesetze zu verstehen, die ohne alle Ansprüche an die Gesinnung aufträten und rein äusserlich erfüllt sein wollten. Deshalb verheisse die Bibel mit voller Absicht für die Erfüllung dieses Gesetzes nur irdischen Lohn, der allein für ein Staatsgesetz in Betracht komme, den Gedanken der Unsterblichkeit aber, ohne den eine Religion undenkbar sei, habe sie mit bewusster Absicht beiseite gelassen. Von diesem Standpunkt aus weiss Kant auch dem religiösen Endziel des Judentums, dem Gedanken des Messianismus, keinen anderen Sinn abzugewinnen, als den einer rein politischen Zukunftshoffnung Israels, und selbst die grandiose Tatsache der jüdischen Geschichte, die, wenn nichts anderes, so doch ein Beweis des Geistes und der Kraft ist, desgleichen die Welt zum zweitenmal nicht gesehen hat, beweist ihm nichts, als die Wahrheit, dass eine Religion, die sich auf eine schriftliche Urkunde stütze, vor der Gefahr der Auflösung am ehesten geschützt sei. Bei dieser Anschauung vom Judentum bleibt ihm die grosse Erneuerung und Umgestaltung des jüdischen Bewusstseins, die sich unter seinen Augen vollzog, durchaus unverständlich, und so sieht er auch in Mendelssohns Jerusalem trotz der warmen Worte, in denen er Mendelssohn gegenüber die von ihm erwiesene

Geistesfreiheit des Judentums preist, nur ein Werk taktischer Klugheit, die sich gegen den Übergang zum Christentum wahre, bevor das Christentum nicht seinerseits alles äusserliche Beiwerk, allen Beisatz des Judentums von sich getan habe und zu einer reinen Vernunftreligion geworden sei; und allen Ernstes rät er den Juden, im Anschluss an eine wohl missverstandene Äusserung Bendavids, die Moral des Evangeliums in ihren Glauben aufzunehmen, um endlich einmal zu einer religiösen Sittlichkeit und damit zu einer Religion zu gelangen.

Eine Anschauung vom Judentum, wie die hier wiedergegebene, bedarf selbst in unseren Tagen keiner Widerlegung. Wir haben nicht das Judentum gegenüber einer solchen Interpretation zu verteidigen, sondern haben uns nur die Frage vorzulegen, wie es möglich war, dass ein Mann wie Kant zu einem so völlig verständnislosen Urteil über die Religion der Bibel gelangen konnte. Die Antwort auf diese Frage scheint mir dahin gehen zu müssen, dass der sonst so originale Denker in der Beurteilung des Judentums auf jede Originalität verzichtet und sich fremde Anschauungen ganz und gar zu eigen gemacht hat. Die letzte Quelle für diese sich mit den geschichtlichen Tatsachen kaum noch berührende Auffassung des Judentums dürfte die bei all ihrer kühlen Ruhe und Gelassenheit doch von so leidenschaftlichem Hass erfüllte Darstellung sein, die Spinoza in seinem theologisch-politischen Traktat von dem von ihm verlassenen Glauben entwirft. Alle wesentlichen Züge des Kantischen Bildes, die Herabdrückung des Judentums zu einer nur politischen Gemeinschaft, der Hinweis auf den bloss juristischen Sinn selbst seiner moralischen Gebote, die Berufung auf die ausschliessliche Verheissung äusserlicher, zeitlicher Güter, alles das findet sich in einer bis ins einzelne hineinreichenden Übereinstimmung schon bei Spinoza.[2]) Wir sind darum nicht auf die Annahme angewiesen, dass Kant aus Spinoza selbst geschöpft habe. Denn die von der ganzen Macht seiner schriftstellerischen Persönlichkeit getragene Kritik, die Spinoza am Judentum übt, hat lange und nachhaltig die literarische Beurteilung des Judentums beeinflusst, zumal gerade bei der Tendenz der damaligen religiösen

Aufklärung, die in der Loslösung der Religion vom Staate die Freiheit des religiösen Denkens und zugleich die Selbständigkeit des Staates gegenüber der Kirche zu erkämpfen suchte, und die den Unsterblichkeitsgedanken als Zentrum aller Religion betrachtete, diese Kritik besonders durchschlagend erscheinen musste. Es wäre einer der wertvollsten Beiträge für das Verständnis der modernen Beurteilung des Judentums, darzustellen, wie diese Gedanken den Mittelpunkt in dem lebhaften Streit des englischen Deismus um den Wert der alttestamentlichen Religion gebildet haben, wie sie dann zu der drutschen Aufklärung, zu Lessing und dem Wolfenbütteler Fragmentisten herübergewandert sind und wie sie durch die Nachwirkung, die sie sichtlich bei einem so einflussreichen Schriftsteller wie Schopenhauer gefunden haben, auch in der modernsten Beurteilung des Judentums noch wirksam geblieben sind.[3]) Hier lässt sich dieser Entwicklungsgang nicht weiter verfolgen, und auch der Nachweis ist hier nicht zu erbringen, dass die sonst so befremdliche Verteidigung des Judentums in Mendelsohns Jerusalem durchaus diese literarische Anschauung voraussetzt und nur von ihr aus zu verstehen ist. Die Tatsache muss uns genügen, dass Kants Auffassung des Judentums nur eine allerdings sehr schroffe Reproduktion dieser weitverbreiteten Meinung darstellt. Daneben ist noch auf ein anderes hinzuweisen. In den Schriften Kants, die sein Urteil über das Judentum enthalten, spricht nicht nur der Religionsphilosoph, sondern auch der Religionspolitiker zu uns, der mit dem vollen Bewusstsein, gegen die historischen Tatsachen zu verstossen, das Dogma des Christentums in der gewaltsamsten Weise im Sinne einer rein moralischen Vernunftreligion umzudeuten strebt und in dessen Tendenz es liegt, alles, was einer Vereinbarung mit dieser satzungsfreien Vernunftreligion widerstrebt, als einen fremden Zusatz jüdischen Geistes darzustellen; und es liegt die Vermutung sehr nahe, dass seine ganze Charakteristik des Judentums mit ihrer unverständlichen Schroffheit auf diese Tendenz zugespitzt ist. Dass aber Kant nicht den Versuch gemacht hat, sich selbständig in den Geist des Judentums hineinzuleben, bleibt bei alledem um so beklagenswerter, als er in dem innersten Kern

seiner sittlichen und religiösen Ideen sich mit den Grundlehren des Judentums, man darf wohl sagen, nahezu deckt, als gerade die Gesichtspunkte seiner Philosophie zu einem Verständnis des Judentums führen, das es immer aufs Neue bedauern lässt, dass er nicht statt der gequälten Ausdeutung abseits liegender Dogmen in seiner Religionsphilosophie von den religiösen Gedanken ausgegangen ist, mit denen ihn eine so tiefe Gemeinschaft verband.

Wenn wir uns nunmehr dem Versuch zuwenden, diese Gemeinschaft, wenn auch nur in den alleräussersten Umrissen, aufzuweisen, so müssen wir uns freilich bewusst bleiben, in welchem Sinne allein die Vergleichung einer philosophischen Ethik mit den Lehren einer Religion möglich und sinnvoll ist. In ihrem wissenschaftlichen Aufbau, in der Art ihrer Begründung liegt eine philosophische Ethik völlig abseits von dem Interesse der Religion. Zusammentreffen können beide nur in dem Inhalt ihrer sittlichen und religiösen Ideale. Demgemäss scheint eine solche Vergleichung für die Kantische Ethik ganz besonders erschwert zu sein. Denn Kant ist ja auch als Ethiker vor allem der Erkenntnistheoretiker der Moral. Seine Untersuchung richtet sich auf die Art der Gewissheit des sittlichen Urteils. Keine Fragestellung aber kann der Religion entlegener sein als diese, und keine Religion kann ihr ferner stehen als das Judentum, dessen Grundgedanken nicht wie das christliche Dogma von philosophischer Reflexion beeinflusst, sondern aus der ursprünglichen Kraft des naiven religiösen Bewusstseins hervorgewachsen sind. Allein gerade weil Kant nicht eine neue Sittlichkeit verkünden, sondern das sittliche Bewusstsein der Menschheit auf seine letzten Gründe zurückführen will, ist die Frage wohl berechtigt, inwieweit das, was sich ihm aus dem Begriff der Sittlichkeit heraus als der Inhalt alles sittlichen Lebens darstellt, mit den Idealen einer Religion im Einklang steht, in der sich dieses sittliche Bewusstsein in vollster Ursprünglichkeit und klassischer Reinheit darstellt. Von diesen Gesichtspunkten aus werden wir auch am ehesten, soweit es für unseren Zusammenhang erforderlich ist, in der vielerörterten Frage zur Klarheit gelangen, wie das Grundprinzip der Kantischen Sittenlehre, der Gedanke der auto-

nomen Sittlichkeit, mit der religiösen Sittlichkeit im allgemeinen und speziell der des Judentums vereinbar sei. Als wissenschaftliches Prinzip will dieser Gedanke besagen, dass alle Erkenntnisse der Sittlichkeit aus einem ihnen eigentümlichen und ihre Gewissheit verbürgenden Grundgesetz völlig selbständig zu begründen und abzuleiten seien. Das ist, wie ersichtlich, eine Frage, an der die Religion keinerlei Interesse hat. Die Selbständigkeit der Begründung der sittlichen Gesetzlichkeit setzt freilich voraus, dass der sittliche Wille sein eigenes Gesetz in sich trage, dass sittliches Handeln im vollen Sinne des Wortes nur das Handeln sei, das in reiner Lauterkeit des Wollens und in freier Selbständigkeit der Gesinnung die Ideale des Sittlichen um ihrer selbst willen zu verwirklichen suche. Und dieser Bedingung muss auch die religiöse Sittlichkeit genügen, wenn sie sich als Sittlichkeit im vollen Sinne des Wortes bewähren soll. Die Forderung der Reinheit und Selbständigkeit der sittlichen Gesinnung aber ist in der Tat eine Grundforderung der Religion selbst, die in die religiöse Sprache übersetzt lautet, dass die Liebe zu dem göttlichen Ideal allein unserm Handeln sittlichen Wert verleihe. In welcher logischen Beziehung der Gedanke der unbedingten sittlichen Verpflichtung und der Gedanke der reinen Hingabe an das göttliche Ideal des Guten zu einander stehen, das ist eine Frage, die vom wissenschaftlichen Standpunkt aus noch weiterer Klärung bedürftig ist. Und in der Frage nach der Stellung des Gottesgedankens im Aufbau der Ethik ist die Differenz zwischen der den selbständigen Begründungszusammenhang der sittlichen Erkenntnisse vertretenden Ethik der Autonomie und der theologischen Ethik auszutragen. Doch auch alle autonome Sittlichkeit erfordert nichts anderes von dem menschlichen Wollen, als das Streben, heilig zu sein, so wie Gott, das Urbild und der Grund aller Sittlichkeit, heilig ist. Dieses Bewusstsein, dass es nur die sittliche Gesinnung, nur das Streben nach dem von uns zu verwirklichenden Ideal des Guten ist, was dem Menschen und seinem Handeln Wert verleiht, diese Überzeugung ist nirgends zu so klarem und sicherem Audruck gelangt wie im Judentum. Denn das

Höchste, was das Judentum vom Menschen fordert, ist nicht wie im Christentum ein Glaube, der auch in seinen tiefsten und reinsten Deutungen die sittliche Gesinnung niemals scharf von der religiösen Überzeugung zu scheiden vermag, sondern es ist die Lauterkeit des Willens, die das ganze Herz, die ganze Seele und die ganze Kraft verlangt; die das Gute nur um seiner selbst willen sucht. Mit solcher Lauterkeit des sittlichen Willens verbindet die jüdische Sittlichkeit die volle Freiheit sittlicher Gesinnung, und für diese Gesinnung sind die Forderungen der Sittlichkeit nicht eine zusammenhanglose Menge von einzelnen Gesetzen, die von aussen her dem Menschengeiste auferlegt würden, sondern in dem prophetischen wie in dem talmudischen Bewusstsein lebt der Gedanke, dass der Inhalt dieses Heiligkeitsideals ein einheitlicher, dem menschlichen Bewusstsein gleichsam in einfacher Selbstverständlichkeit innewohnender sei, aus dem alles Einzelne sich mit Notwendigkeit ergebe, dass es, nach einem kühnen talmudischen Wort, Gesetze gäbe, die hätten niedergeschrieben werden müssen, auch wenn sie nicht geschrieben ständen. Man hat freilich gemeint, die herbe Strenge, mit der das Judentum das sittliche Ideal als ein Gesetz der Pflicht auffasse, beweise, dass ihm die höchste Stufe des sittlichen Gedankens, die Sittlichkeit, die aus dem innersten Bedürfnis der eignen Natur heraus das Gute tue, fremd geblieben sei, und man hat es deshalb nicht nur in seinem Ceremonial, sondern auch in seiner Sittlichkeit als eine blosse Gesetzesreligion abtun zu können geglaubt. Dem gegenüber kann nichts lehrreicher sein, als der Vergleich mit Kant, der sich gegen nichts schärfer wendet, als gegen die falsche Überschwänglichkeit, die sich der harten Schule der Pflicht entwachsen glaubt und sich lieber in dem verführerischen Gedanken gefällt, aus dem freien Triebe einer schönen Seele heraus das Gute zu tun. Es ist der Grundgedanke der Kantischen Ethik, dass das Gesetz des Guten, das wir selbst uns gegeben und das wir in Freiheit der Gesinnung zu verwirklichen haben, für den Menschen allezeit das unbeugsame Gesetz der Pflicht bleibt, dem wir uns in demütigem Gehorsam zu unterwerfen haben. Diese Grundauffassung Kants stellt eben den

Typus der jüdischen Sittlichkeit dar, welche freie Hingabe an den Gedanken des Sittlichen und unbedingte Unterwerfung unter das gebietende Gesetz der Pflicht ganz in der Kantischen Weise miteinander vereint.

Mit innerlichster Folgerichtigkeit treibt die gemeinsame sittliche Grundüberzeugung auch im Judentum dieselben Folgen hervor, in denen Kant die Konsequenzen seines Sittengesetzes zieht. Wir dürfen mit vollem geschichtlichen Recht das Judentum als die Religion bezeichnen, die zuerst den Eigenwert und das Eigenrecht der sittlichen Persönlichkeit erkannt hat. Dieser Gedanke von der sittlichen Würde des Individuums wurzelt in der Anschauung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, und diese ist der religiöse Ausdruck für den Gedanken, dass der Mensch als Träger des sittlichen Ideals, das ihn eben zum Gottesebenbild macht, seinen Wert und seine Würde empfange. So wird die Persönlichkeit als sittlicher Wertbegriff aus ihrer Beziehung auf den von ihr zu verwirklichenden unbedingten Wert der Sittlichkeit begründet, und damit ist die Verbindung zwischen dem Begriff der Persönlichkeit und dem des Sittengesetzes geschaffen, die auch der Kantischen Ethik ihre eigentümliche Kraft und Grösse gibt, und die sich bei ihm in der Forderung ausspricht, dass wir die Menschheit in uns selbst wie in andern stets nur als Zweck und niemals als Mittel gebrauchen dürfen. Und auch der weitere Gedanke, der in diesem Kantischen Wort zum Ausdruck kommt, dass dieselbe Quelle, aus der unsere Persönlichkeit ihre Würde ableite, auch der Persönlichkeit des anderen den gleichen Rang verleihe, ist in dem Gedanken der Gottesebenbildlichkeit enthalten; und er findet einen unmittelbar an die Kantische Form erinnernden Ausdruck in dem biblischen Wort, dass der, der als Diener Gottes zur Freiheit berufen sei, zu keines Menschen Knechte herabgewürdigt werden dürfe. Mit zwingender Klarheit gelangt es hier zum Ausdruck, dass der Begriff der Persönlichkeit den der sittlichen Gemeinschaft in sich schliesst, dass es keine sittliche Persönlichkeit ohne sittliche Gemeinschaft geben könne, und dieser Gedanke entfaltet seine volle Kraft in dem Universalismus des Judentums, der die Einheit der Menschheit aus der

Einheit Gottes und damit aus der Einheit ihrer sittlichen Bestimmung ableitet. Mehr aber als ein blosser Zufall ist es doch, wenn dieser Gedanke der sittlichen Gemeinschaft in seiner Strenge gefasst hier wie dort zu dem Gedanken der politischen Sittlichkeit führt. So wie der moderne Sozialismus in Kant seinen geistigen Vater verehrt, so hat auch die prophetische Sittlichkeit mit innerer Notwendigkeit zu einer sozialen Neugestaltung des jüdischen Staatslebens, zu dem ersten grossen Entwurf einer auf den Gedanken des Menschenrechts aufgebauten Sozialpolitik geführt.

Wenn wir nunmehr von den sittlichen Fragen aus zu der Betrachtung der religiösen Ideen fortschreiten, so folgen wir, wie bekannt, der Art, wie Kant die Religion begründet. Dieser logische Zusammenhang des Kantischen Gedankens aber scheint mir auch dem geschichtlichen Zusammenhang zu entsprechen, in dem sich die Religion des Judentums herausgebildet hat. Denn das ist der Grundzug der jüdischen Religiosität, ohne den ihr Verständnis nicht möglich ist, dass sie von den Fragen des sittlichen Lebens, von der Betrachtung des Menschen her, ausschliesslich bestimmt ist. Es liegt das offenbar tief in dem Wesen des jüdischen Geistes begründet, dessen Fühlen und Empfinden, dessen Schauen und Denken vor allem auf die Menschenwelt gerichtet ist. Von dieser Einsicht ist alles ästhetische Verständnis der Bibel bedingt, und sie ist der Schlüssel zur Erkenntnis des jüdischen Charakters, der von den bisherigen Deutungen so wenig hat erfasst werden können. So hat auch der religiöse Genius des jüdischen Volkes nicht in der phantasievollen Deutung des Lebens und Webens in der Natur sein eigentliches Schaffensgebiet gefunden, nicht das Rauschen der Wälder noch der Glanz der Sterne haben ihn erweckt, sondern die eigenen Fragen des Menschenherzens haben ihn von Uranfang an tiefer und mächtiger ergriffen, als all die Rätselfragen der natürlichen Welt. Ihre höchste Wirkung entfaltete diese Richtung des jüdischen Geistes auf dem Höhepunkte unserer Religionsgeschichte, in der Entstehung des prophetischen Judentums. Der Gott der Propheten durchwaltet freilich die Welt in all ihren Fernen und Weiten.

Aber entstanden ist er als der Gott des Menschen, der Gott der Sittlichkeit, der im Leben der Völker, das so oft wirr und trüb und sinnlos dahinwogt, das Gesetz und die Ordnung des Sittlichen verbürgt. Der Natur und ihrer Pracht und Schönheit scheint der prophetische Geist oft mit einer gewissen Nüchternheit gegenüber zu stehen, doch diese scheinbare Nüchternheit entspringt eben dem tiefen Bewusstsein, dass es für den Menschen etwas anderes gibt, das ihm mehr not tut zu wissen. Es wäre falsch, diesen Gedanken dahin auszudrücken, dass die zarte Regung des Gefühls, die tiefe Kraft der Empfindung, in der Schleiermacher das Wesen der Religion erblickt, der prophetischen Religion fremd gewesen sei. Allein das Gefühl unendlicher Abhängigkeit, das den Menschen heraushebt aus seiner Einsamkeit, in dem er Demut und zugleich Freiheit empfinden lernt, dieses Gefühl lebt im Judentum als das Bewusstsein, der unendlichen Macht des Guten untertan zu sein, der unser Leben gehört, die uns hinausträgt über uns selbst. Dieses Bewusstsein der Abhängigkeit von der ewigen Gottesmacht des Sittlichen ist der innerste Sinn auch der Kantischen Begründung der Religion, die tiefer zu verstehen ist, als die nüchterne und oft kleinliche Form ihrer Ableitung es erscheinen lässt, und die dahin sich zusammenfasst, dass der Mensch als sittliches Wesen sein inneres Verhältnis zur Welt nur in dem Gedanken finden könne, dass auch in ihr eine sittliche Ordnung walte, als deren Glied sein Leben Sinn und Wert empfange.

Weil die prophetische Religion in dem Bewusstsein der Sittlichkeit wurzelt, darum begreift sie den Menschen nicht als isoliertes Einzelwesen, sondern als Glied der sittlichen Gemeinschaft, darum sind es nicht nur die Fragen des Einzellebens, sondern mehr noch die Fragen nach den sittlichen Zwecken und den sittlichen Aufgaben der Gesamtheit, die ihr Herz bewegen. Als sittliches Wesen ist jeder Einzelne berufen, an den gemeinsamen Zielen des Guten mitzuwirken, und dass diese Aufgabe ihre Erfüllung finden könne, dass dieses höchste Anliegen der Menscheit zur Wirklichkeit werden könne auf Erden, darüber will das Judentum dem Menschen Beruhigung und Gewissheit verschaffen, das lehrt es ihn

glauben und das lässt es ihn hoffen. Wir dürfen freilich aus dem religiösen Bilde, das wir in der prophetischen Literatur erblicken, nicht den Schluss ziehen, das Judentum habe nur ein Herz für das Schicksal des Ganzen und nicht auch für den Sinn des Einzellebens. Es liegt an dem Wesen der Propheten als sozialer Kritiker ihrer Zeit, dass von ihnen die Religion wesentlich nur von ihrer sozialen Seite her betont wird; neben der Religion der Propheten aber steht auch die der Psalmisten, in der der Mensch in seinem unmittelbaren Verhältnis zu seinem Gotte sich fühlt, die ihm aus allen Nöten und Sorgen seines Lebens heraus Ruhe und Frieden in dem Bewusstsein der Gemeinschaft mit seinem Gotte gibt. In dieser individuellen Frömmigkeit des psalmistischen Judentums kommt die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der religiösen Individualitäten zu ihrer Geltung, empfängt die Eigenartigkeit der einzelnen Menschenseelen ihren religiösen Wert und ihre Bedeutung, allein auch diese persönliche Religiosität des Judentums gewinnt ihren eigentümlichen Charakter dadurch, dass auch der Einzelne nur deshalb und nur dann seinem Gotte nahen darf, wenn er sich als Glied dem Ganzen dienend einordnet, dass das Verhältnis des Menschen zu seinem Gotte von seinem Verhältnis zur Menschheit bedingt ist. In diesem Verhältnis der religiösen Bedeutung des Einzelnen und der religiösen Betonung des Gesamtheitlebens trifft sich das Judentum abermals mit Kant, in dessen Unsterblichkeits- und Gottespostulat diese beiden Richtungen des religiösen Lebens ihren Ausdruck finden. Freilich ist es wahr, dass in den sittlichen Hauptschriften Kants die Beziehung der Religion auf das sittliche Gemeinschaftsleben nicht zu völlig bestimmtem Ausdruck gelangt. Allein um so bezeichnender ist es, dass sich in seinen späteren religions- und geschichtsphilosophischen Schriften dieser Mangel gleichsam von selbst verbessert, und dass der Gedanke auch bei ihm in den Vordergrund tritt, in dem die prophetische Religion zu ihrem Gipfel empor steigt. Mehr und mehr tritt in den Mittelpunkt seines religionsphilosophischen Denkens die religiöse Betrachtung der Geschichte, und so wird auch seine Religion durch den Gedanken bestimmt, der den unvergänglichen Ruhmestitel

des Judentums bildet, den Gedanken des geschichtlichen Optimismus, den Glauben an die Zukunft der Menschheit oder, um ihn mit seinem echten ursprünglichen Namen zu bezeichnen, den Gedanken des Messianismus, an dem das Judentum so wie den Glauben an den einen Gott auch den Glauben an die eine Menschheit und die Einheit ihrer Geschichte gewonnen hat.

Die Darstellung der inneren Beziehungen Kants zum Judentum, die nicht mehr als eine Skizze sein wollte und konnte, hat mit vollem Bewusstsein, von den vielfachen Einzelheiten abgesehen, in denen die jüdische Frömmigkeit und die Religiosität Kants auseinandergehen und sich auf die grossen Grundlinien der religiösen Stimmung und des religiösen Denkens beschränkt, die allein für das Verhältnis zweier geschichtlicher Erscheinungen entscheidend sind. Die Gemeinschaft in diesen Grundlinien aber hat ihre geschichtliche Erklärung darin, dass in Kant das religiöse Bewusstsein der neueren Zeit seinen Ausdruck findet, und dass dieses neue religiöse Bewusstsein, wie es sich im Protestantismus anzubahnen begonnen hat, eine Rückkehr zu den Gedanken des Judentums bedeutet, die sich mit stets steigender Kraft in der modernen Religion durchsetzen, denen die Zukunft der Religion und damit die Zukunft der Menschheit gehört.



Anmerkungen.

[1]) Die Übereinstimmung der religionsphilosophischen Anschauungen Kants mit denen des Maimonides tritt naturgemäss, wie bereits Joël (Beiträge zur Geschichte der Philosophie Bd. II Anhang S. 10) bemerkt, nicht sowohl da hervor, wo Kant die Konsequenzen seines kritischen Standpunktes für die Neugestaltung der Religionsphilosophie zieht und von ihm aus den Erkenntniswert der religionsphilosophischen Grundbegriffe neu bestimmt, als da, wo er diese Begriffe selbst analysiert und sich deshalb der Art der Problemstellung entsprechend in näherem Zusammenhange zu den Fragen der früheren Religionsphilosophie hält. Allein gleichwohl beschränkt sich die Berührung Kants mit Maimonides nicht auf einzelne Anschauungen von relativ untergeordneter Bedeutung, die in der Tat, wie Joël andeutet, in den Bestand der allgemeinen religionsphilosophischen Lehre übergegangen waren, so dass hier die Mittelglieder zwischen Maimonides und Kant unschwer aufzuweisen sind, vielmehr steht die Kantische Lehre von der Auffassung Gottes „nach der Analogie“, welche die Form der ganzen kritischen Gotteslehre Kants bestimmt hat und vielleicht der erste Ansatzpunkt für die gesamte Lehre von der regulativen Bedeutung der Ideen gewesen ist, der Anschauung des Maimonides sehr nahe, der gleichfalls bei der völligen Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens die positive Bedeutung aller Aussagen über Gott auf das Verhältnis des unbekannten göttlichen Seins zu den Dingen beschränkt, das nach Analogie empirischer Verhältnisse vorstellig gemacht werde. Wenngleich nun dieses Ergebnis bei Maimonides nicht aus allgemein erkenntniskritischen Erwägungen sondern aus den Schwierigkeiten der Attributenlehre erwächst, so haben diese theologischen Probleme doch auch die Kantische Gotteslehre vor allem in der Zeit der Ausbildung des Kritizismus wesentlich mit beeinflusst. Auch bei Maimonides aber findet sich, wenn auch nicht zu voller Entfaltung innerhalb seines Systems gelangt, die Tendenz, den eigentlichen Schwerpunkt des Gottesgedankens in die Ethik zu verlegen.

[2]) Kants Äusserungen über das Judentum sind in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (W. W. herausgeg. v. Rosenkranz S. 150—153) sowie im „Streit der Facultäten“ (ibid. S. 307, 308) enthalten, finden sich aber auch mehrfach ganz analog in den von Reicke herausgegebenen „Losen Blättern“ aus Kants Nachlass. Die Analogie mit den entsprechenden Äusserungen Spinozas, für die vor allem das 3. und 5. Kap. des theologisch-politischen Traktats zu vergleichen sind, wird dadurch nicht verringert, dass

Spinoza neben dem rein politisch zu verstehenden jüdischen Religionsgesetze in der Bibel auch wirkliche Religion anerkennt, die indes von der biblischen Darstellung mit klarer Bestimmtheit von der nur auf weltliche Ziele gerichteten Verfassung des Judentums selbst streng geschieden werde, während Kant keinerlei im eigentlichen Sinne religiöse Elemente in der Bibel zu finden meint. Die Charakteristik der Institutionen des Judentums und der Zwecke, auf denen sich die Existenz einer jüdischen Gemeinschaft aufbaut, bleibt von dieser Differenz unberührt.

[3]) Die Belege für die Einwirkung der Spinozaschen Gedanken auf die weitverzweigte Literatur des englischen Deismus können hier nicht in extenso gegeben werden. Mit schlagendster Deutlichkeit finden sich die Anschauungen Spinozas in dem gerade für die Kritik der alttestamentlichen Religion Richtung gebenden Werke von Morgan, The moral philosopher wiedergegeben, dessen einschlägige Hauptstellen geradezu wie eine Paraphrase Spinozas klingen. (Vgl. beispielsweise a. a. O 2. Aufl. London 1738 S. 26, 27: „For, as this law was barely civil, political or national, so all its sanctions were merely temporal, relating only to mens outward practice and behaviour in society, none of its rewards or punishments relating to any future state or extending themselves beyond this life . . . . . But (the law) could not relate to the internal principles and motives of action, whether good or bad and therefore could not purify the conscience, regulate the vitious desires, inclinations and dispositions of the mind.“ Vgl. auch S. 31/32 u. ö.) Das viel umstrittene Buch Warburtons „Die göttliche Sendung Mosis“ (deutsch von Schmidt, 1751—53) setzt diese Anschauung vom Judentum als die allgemeine der Deisten voraus und will gerade aus den von den Deisten angeführten Defekten der jüdischen Lehrverfassung in höchst geschraubter Weise den Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion erweisen. Warburtons Schrift hat, wie es scheint, in hohem Masse dazu beigetragen, diese Anschauungen auch nach Deutschland hinüberzutragen. Auf ihn beruft sich Reimarus in dem 4. der Wolfenbüttler Fragmente „dass die Bücher A. T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren“ (vgl. „Fragmente etc.“ Berlin 1835 S. 315), das im wesentlichen das Warburtonsche Material benutzt, um allerdings die gerade entgegengesetzte Konsequenz aus ihm zu ziehen. Ebenso geht Lessing („Erziehung des Menschengeschlechts“ § 24, 25) auf ihn zurück, um seine Auffassung der jüdischen Religion zu begründen, und einzelne über Spinoza hinausgehende Anschauungen insbesondere über die Entwickelung des nachexilischen Judentums, die Reimarus, Lessing und Kant gemeinsam sind, dürften voraussichtlich aus Warburton stammen. Die literarischen Beziehungen im einzelnen festzustellen, ist bei der grossen Gleichförmigkeit der Argumente, die in der ausgedehnten Diskussion dieser Fragen immer wiederkehren, ziemlich schwierig und auch wenig belangreich. Bemerkenswert ist indes die starke Berührung Kants mit der Formulierung bei Reimarus, auf die nach Arnoldts Vorgang auch Troeltsch in seiner Abhandlung „Über das Historische in Kants Religionsphilosophie“ („Zu Kants Gedächtnis“ S. 109) hingewiesen hat.

b. H., Leipzig.

des Judentums.

t des Judentums.
ist dazu bestimmt, in streng
ltenen Werken einem weiteren
r derjenigen wissenschaftlichen
Literatur, der heiligen Sprache,
laubensbekenntnisses befassen.
l vollständiges Bild des Juden-
seinen Zielen, sowie in seinem
ng geben. Die bedeutendsten
egangen sind, haben ihre Teil-
its erschienen und wir hoffen,
n. Vorgesehen sind 36 Werke,
ll zwischen 20 und 40 Bogen
ngeführten Bände sind einzeln
ie ganze Sammlung entgegen:

erlin.
sburg i. E.
Bacher, Budapest.
che Fächer.

est.

Pseudepigraphen), Professor

zum Abschluss des Talmud,

Halacha, Prof. Dr. Schwarz,

... Volkes vom Abschluss des Talmuds bis zur Aufklärungszeit, Dozent Dr. Brann, Breslau.
2. Neueste Zeit, Professor Dr. Philippson, Berlin.
3. Wirtschaftsgeschichte der Juden in Mittelalter u. Neuzeit, Privatdoz. Dr. G. Caro, Zürich.
4. Geschichte der Literatur: a) der rabbinischen, Prof. Dr. Ginzberg, New-York; b) der religionsphilosophischen, Dr. J. Guttmann, Breslau; c) allgemeine jüdische Literaturgeschichte, Dr. G. Karpeles (in Verbindung mit anderen).

IV. Geschichtliche Hilfswissenschaften.

1. Geographie von Palästina, Rabb. Dr. Krengel, Böhm. Leipa.
2. Chronologie, Dr. M. Grunwald, Wien.
3. Quellenkunde zur jüdischen Geschichte, Bibliothekar Dr. M. Stern, Berlin.
4. Epigraphik und Numismatik.

C. Systematische Fächer.

1. Systematische Theologie, Dr. K. Kohler, President of the Hebrew Union College, Cincinnati.
2. Apologetik, Rabb. Dr. Güdemann, Wien.
3. Ethik und Religionsphilosophie, Geheimrat Prof. Dr. H. Cohen, Marburg.
4. Zeremonialgesetz des Judentums, Kirchenrat Dr. Kroner, Stuttgart.
5. Religionsgeschichte, Rabb. Dr. Bück, Oppeln.
6. Geschichte der jüdischen Sekten, Dr. Poznanski, Warschau.
7. Vergleichende Religionswissenschaft: a) Judentum und Christentum (Verf. noch unbestimmt); b) Judentum und Islam, Professor Dr. Goldziher, Budapest.

D. Praktische Fächer.

1. Praktische Theologie, Rabb. Dr. Vogelstein, Stettin.
2. Homiletik, Prediger Dr. Moritz Levin, Berlin.
3. Pädagogik, Rabb. Dr. Hochfeld, Düsseldorf.
4. Geschichte des Synagogenkultus, Dozent Dr. J. Elbogen, Berlin.

E. Mosaisches und talmudisches Recht.

Dr. M. W. Rapaport, Stryj.

Leipzig. Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.



